

CONSCIENCE ET MOUVEMENT

*ESSAI SUR LES RAPPORTS
DE LA CONSCIENCE ET DE L'EFFORT MOTEUR
DANS LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE
DE CONDILLAC A BERGSON*

Thèse pour le Doctorat ès Lettres
présentée devant la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

par

GABRIEL MADINIER

*Ancien élève de l'Ecole Normale Supérieure
Agrége de Philosophie. Professeur au Lycée du Parc à Lyon*

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, Boulevard Saint-Germain, 108

—
1938



Digitized by the Internet Archive
in 2026

CONSCIENCE ET MOUVEMENT

*Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation
réservés pour tous pays.*

CONSCIENCE ET MOUVEMENT

*ESSAI SUR LES RAPPORTS
DE LA CONSCIENCE ET DE L'EFFORT MOTEUR
DANS LA PHILOSOPHIE FRANCAISE
DE CONDILLAC A BERGSON*

Thèse pour le Doctorat ès Lettres
présentée devant la Faculté des Lettres de l'Université de Paris
par

GABRIEL MADINIER

*Ancien élève de l'Ecole Normale Supérieure
Agrége de Philosophie. Professeur au Lycée du Parc à Lyon*

« ...le point de vue tout à fait nouveau, sous lequel
je considère la connaissance du corps propre ».

(MAINE DE BIRAN, *Essai sur les Fondements de la
Psychologie*, éd. Tisserand, VIII, p. 207).

« Mais qu'est-ce donc qu'avoir une âme, sinon
s'en donner une en maîtrisant son corps ? ».

(J. LAGNEAU, *Discours de Saint-Quentin*, in *Ecrits*,
p. 66).

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, Boulevard Saint-Germain, 108

1938



A LA MÉMOIRE
DE
HENRI DELACROIX

INTRODUCTION

En 1840, Ravaisson publiait dans la Revue des Deux Mondes un article sur les Fragments de Philosophie d'Hamilton dont la traduction venait de paraître. Cet article, aux allures de manifeste, dénonçait l'impuissance de l'éclectisme à fonder, sur la méthode baconienne, une philosophie des substances et des causes; le Kantisme, d'autre part, aux yeux de Ravaisson, réduisait l'être à un tissu d'illusions. Ce double échec provenait d'un postulat qu'admettaient en commun l'école anglaise et l'école allemande: il n'y a d'expérience que des phénomènes, il n'y en a pas des causes et des substances. Mais, dit Ravaisson, une autre doctrine est née en France; la pensée de Locke et de Bacon, « après y avoir produit le matérialisme, son fruit naturel, s'y est métamorphosée secrètement. Du point de vue de la matière, la philosophie française s'est élevée par une suite de degrés... au point de vue de l'esprit »¹. Et Ravaisson retrace, en quelques pages, le progrès qui, de Condillac à Biran, ramena la réflexion « dans la profondeur du sujet », par l'analyse de l'expérience motrice. Car c'est dans l'effort musculaire que Maine de Biran, « ce réformateur de la philosophie en France », vit le fait privilégié où le moi se pose. Et les progrès, qu'a réalisés l'analyse réflexive, de Condillac à Biran, de Biran à Lagneau, s'accompagnent d'un progrès dans l'analyse de l'effort.

De son côté, la psychologie positive, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, n'a pas reconnu une moindre importance aux mouvements; le psychologue Ribot voyait en eux

1. *Revue des Deux Mondes*, nov. 1840, p. 210.

la clef des phénomènes mentaux ; dans son dernier ouvrage, *La Vie inconsciente et les Mouvements*, il écrivait : « Le mouvement est dans tout, partout, et peut-être la base de tout »¹ ; l'organisation motrice lui apparaissait comme le support de la vie psychique et l'ossature de l'inconscient. Autour de ces idées s'est construite une théorie motrice de la vie psychologique que l'œuvre bergsonienne renouvela et approfondit grâce à la contribution à la fois riche et précise qu'elle apportait ; le caractère actif de la perception, l'importance des schèmes moteurs, par lesquels la conscience prend possession de l'objet et ébauche un commencement de généralisation : ces idées devaient être souvent exploitées dans la suite.

Lachelier signalait que la seule idée peut-être qui fut commune à tous les philosophes de son temps, c'était la conception de l'être non pas sous la forme objective de substance ou de phénomène, mais sous la forme subjective d'action spirituelle² ; il aurait pu ajouter que beaucoup concevaient cette action spirituelle comme s'exerçant dans une action motrice qui lui servait de corps. Tradition biranienne et psychologie positive, ce sont là deux courants de pensée qui, avec les différences que nous dirons, s'accordent à reconnaître aux mouvements un rôle essentiel dans la naissance et le jeu de la conscience.

Il nous a semblé que, depuis deux siècles en effet, se constituait dans la pensée philosophique française une théorie de la conscience motrice dont les éléments se préparaient lentement et d'une façon éparses mais tendaient de

1. P. II.

2. « C'est Ravaisson qui nous a appris, ce me semble, à tous, à concevoir l'être non sous les formes *objectives* de substances ou de phénomènes, mais sous la forme *subjective* d'action spirituelle, que cette action soit, du reste, en dernière analyse, pensée ou volonté. Je crois que vous retrouveriez cette idée chez M. Bergson et même chez M. Ribot, aussi bien que chez M. Boutroux et chez moi-même. C'est peut-être la seule qui nous soit commune à tous et qui fasse l'unité du mouvement philosophique de ces vingt dernières années » (Cité par BRUNSCHVIG dans *B. S. fr. Ph.*, 1932, p. 130).

plus en plus à se rassembler ; nous avons cru qu'il y aurait intérêt à faire cristalliser ensemble toutes ces idées, à en achever la synthèse et à esquisser les grands traits d'une doctrine de la conscience motrice qui apparaîtra ainsi comme le résultat d'un long effort de pensée collective. Il nous fallait pour cela prendre le problème sous l'angle historique ; les systèmes se dépouillent, certaines idées meurent, d'autres survivent et se rajeunissent, une doctrine est plus forte et plus sûre quand elle s'éprouve par l'analyse historique.

Quel est le rôle du mouvement dans la pensée et plus exactement dans l'acte de prise de conscience, dans la constitution d'une « intériorité » ? Tel est le problème dont nous voudrions suivre l'histoire sinueuse et diverse chez les philosophes français, de Condillac à Biran et de Biran à Bergson. Problème limité, sans doute, mais c'est en en choisissant de tels que l'on a chance d'arriver à cette précision dont un philosophe affirmait récemment qu'elle a souvent manqué à la philosophie. D'ailleurs, pour étroit qu'il paraisse, le problème de l'aspect moteur de la conscience est, nous le verrons, un problème central où il s'agit de la nature même de la conscience.

Mais avant de commencer l'enquête historique qui nous conduira à esquisser, avec nos contemporains, cette théorie motrice de la conscience, nous devons préciser exactement les termes du problème et délimiter le point de vue auquel nous envisageons les systèmes que nous étudierons. Les philosophes dont nous parlerons conçoivent le rôle et la nature de la motricité, de façons parfois bien différentes ; on a dénoncé « le caractère équivoque du langage de la motricité »¹. Ce mot de mouvement désigne souvent tout changement, même qualitatif ou spirituel. M. Wallon, à propos de la coenesthésie, parle de ces idées « dont le principal intérêt est de pouvoir être prises soit dans un sens de conscience, soit dans

1. L. BRUNSCHVICG, *Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie occidentale*, t. II, p. 716.

un sens organique... , ce qui rend possible le passage subreptice d'un domaine à l'autre »¹ ; la remarque s'appliquerait fort bien aux expressions de schèmes moteurs, attitudes motrices, motricité, mouvements...

Qu'il soit d'abord entendu que le mot de mouvement est pris par nous au sens étroit de changement se rapportant à l'ordre spatial, à l'ordre des « gestes » et se référant finalement aux mouvements musculaires.

Nous distinguons ensuite trois points de vue auxquels on peut parler des mouvements ; on peut envisager le mouvement en tant que vu, en tant que voulu et en tant que vécu. Le mouvement micro ou macroscopique, élémentaire ou complexe, réflexe, acte ou conduite, en tant qu'il est observé ou observable du dehors, constitue le mouvement vu. Le mouvement accompli involontairement par un agent qui, grâce à lui, et à son insu, prépare, bâtit, scande, découpe sa vie psychique, constitue le mouvement vécu. Le mouvement que l'agent détermine et qu'il se rapporte, dans lequel il se met, par lequel il se trouve, se distingue et s'oppose, constitue le mouvement voulu. Le premier point de vue correspond assez bien à la recherche physiologique ; le second à l'attitude biologique, instinctiviste et finaliste d'un Mourgue, par exemple ; le troisième définit le point de vue biranien².

Ces distinctions vont nous permettre de préciser notre problème. Nous considérons le mouvement, non pas tant comme événement physiologique que comme élément de l'expérience psychologique, comme rapporté à un sujet ou à un principe d'intériorité, et, pour être net, nous allons situer

1. *Nouveau Traité de Psychologie*, t. I, p. 296.

2. Ces remarques semblent laisser de côté un autre type de mouvement : le mouvement à la fois passif et conscient, celui que nous subissons et dont nous aurions conscience. Nous pensons qu'il n'y a pas de mouvement qui soit passif et conscient. Les psychologues ont remarqué qu'entre mouvement passif et mouvement actif, il n'y avait, à considérer leurs éléments sensibles, aucune différence. C'est une idée analogue que nous avançons mais pour en renverser la signification : un mouvement passif, s'il est conscient, doit être, pendant qu'il se déroule, refait activement par celui qui le subit (quitte à ce qu'il ne s'en attribue pas la production ; par là est assurée la distinction du mouvement subi et du mouvement voulu).

notre propre point de vue par rapport à deux autres fort courants: le parallélisme, qui envisage la pensée et le mouvement comme deux séries correspondantes mais sans influence de l'une sur l'autre, et l'objectivisme, qui ne veut plus connaître qu'une série, le comportement objectif.

Le propre du parallélisme est de considérer le psychique et le physiologique comme deux séries entre lesquelles il y a, non pas interaction, mais correspondance. Les mouvements auxquels on relie les divers moments de la vie de conscience, sont des événements physiologiques qui se déroulent sur le plan objectif du vu; mais peut-on mettre en relation de correspondance deux réalités dont on doit affirmer, sous peine de les détruire, qu'elles n'appartiennent aucunement au même plan? Dès qu'on approfondit l'idée de parallélisme, on est conduit à l'idée d'un parallélisme global qui met en correspondance des totalités et la notion de parallélisme perd sa signification propre pour se transformer en celle de solidarité. Et cette notion de solidarité, nous ne sommes même pas sûr qu'elle conserve alors un sens précis. Pour parler d'une solidarité entre le corps et la conscience, ne faut-il pas, en effet, s'abstraire et de l'un et de l'autre et les considérer comme deux réalités objectives; or on ne peut s'abstraire de la conscience sans en faire un objet, c'est-à-dire sans la trahir. Au fond, dans l'énoncé de la thèse paralléliste, c'est la conjonction et qui fait problème; elle suppose implicitement que sont donnés deux êtres distincts, qui peuvent cependant être inscrits sous une même accolade; mais est-ce autrement que pour les besoins du langage qu'âme et corps peuvent être considérés comme participant à un même genre? Le grand inconvénient du parallélisme est de se mettre en même temps à deux points de vue exclusifs¹.

1. N'est-ce pas une affirmation analogue qu'il y a, entre autres, sous la conception du rôle purement moteur du cerveau. L'idée bergsonienne est l'affirmation que le fonctionnement du cerveau se déroule sur le plan du vu; le philosophe est fidèle ici, au point de vue du sens intime; s'il y a une chose qui échappe au sens intime, c'est bien évidemment la mécanique cérébrale. La phrase fameuse

La conscience de ces équivoques et de l'impossibilité d'établir une correspondance entre le sujet et l'objet, le désir de rester dans un point de vue homogène, c'est cela qui fait l'intérêt et la grande force des psychologies objectives. Leur attitude parfaitement cohérente donne des résultats scientifiques. La psychologie objective, telle que la comprend par exemple M. Piéron, ignore la conscience, non pas évidemment en tant qu'elle constitue le donné et qu'elle est la matière de la psychologie, mais en tant qu'elle serait cause productrice¹. N'est-ce pas, au fond, la seule attitude légitime quand on a décidé de se placer au point de vue objectif ? elle seule assure des vues constamment homogènes entre elles : parler de la causalité de la conscience et se tenir sur le plan de l'objet, ce serait traiter le sujet en chose et détruire ce que l'on affirmerait. La psychologie objective n'est pas sans avoir ainsi une secrète affinité, que M. Lalande a notée, avec la psychologie réflexive² : elle lui rend un hommage indirect. La psychologie objective peut réintégrer la conscience dans le champ de ses observations d'une certaine façon, puisqu'elle considère les réactions verbales comme exprimant une conduite intériorisée ; le langage est une conduite de conduite ; cette considération profonde, dont nous verrons

que le cerveau ne peut contenir la représentation *parce qu'une partie n'est pas le tout*, nous paraît signifier la même chose : le cerveau n'existe pour la conscience que sur le plan du *vu*, il est une partie de la représentation, il ne peut donc être la représentation entière. Dire que le cerveau, en tant que séparé ou séparable, peut être, du pensant ou même du sentant, paraît impossible ; il n'y a pas moyen, à partir d'organes considérés du dehors, de rejoindre une activité telle que la conscience qui ne se définit que par son intériorité.

Demander si le cérébral ne serait pas pensant ou sentant, au point de vue réflexif qui est celui dans lequel on peut parler de la constitution d'une intériorité, nous paraît n'avoir pas de sens. Cela ne revient-il pas à demander si ce qui est *vu* ne serait pas, en même temps, en tant que *vu*, du sentant, ou encore, si ce qui, par hypothèse, est « dehors », ne serait pas d'entièrement « dedans ». Ces questions auraient un sens dans une perspective où l'être conscient serait saisi à la fois comme conscient et comme objectivable, mais la règle de l'analyse réflexive est de ne jamais consentir à objectiver le sujet. La conscience de soi et l'observation physiologique du cerveau sont deux points de vue auxquels on ne peut se placer simultanément.

1. Cf. B. S. *fr. Ph.*, 1922, p. 21.

2. *Nouveau Traité de Psychologie*, t. I, p. 390.

l'intérêt, permet à l'objectivisme de retrouver quelque écho de la réflexion ; c'est ainsi qu'il semble pouvoir toujours accompagner les démarches de l'être pensant, puisqu'il n'est pas d'acte de l'esprit qui ne s'objective, ne fût-ce qu'en un discours intérieur¹ ; mais il est certain que la représentation qu'il en donne est d'autant plus pauvre que l'activité du sujet est plus profonde.

Si légitime qu'il soit, le point de vue objectif demeure abstrait ; il ne suffit pas à donner à l'homme une connaissance de soi véritable. L'homme qui tente de se connaître peut, sans doute, se traiter comme un objet, analyser le fonctionnement et les réactions de son être, mais en faisant ainsi, il néglige ce qui en lui est proprement sujet, le fait qu'il pense et agit à la première personne. Qu'est-ce que le moi, le moi qui dit « je » ? A cette question, la méthode objective ne peut donner de réponse.

Il faut ajouter que le point de vue objectif est insuffisant en lui-même et qu'il ne se soutient que par l'appel implicite qu'il fait aux autres. L'idée de réaction et de conduite ne se comprend que si l'on suppose une tendance ou une pensée inspirant et réglant réactions et conduites ; l'idée de mouvement, et davantage encore, si possible, de mouvements enchaînés, pose avec elle nécessairement l'idée d'un acte intérieur effectuant la synthèse des moments et des positions qui les constituent ; le vu n'est que l'extériorisation du conscient et ne se comprend que par lui. On l'a dit et redit, et récemment encore M. Delacroix rappelait à l'objectivisme

1. La notion de comportement est élastique ; des *manifestations extérieures* peuvent être considérées strictement en elles-mêmes, l'on tendra fatalement alors à réduire le psychologique au physiologique, c'est le plan du vu. Mais on peut les considérer dans l'impulsion qui les commande, et l'on se place sur le plan du vécu ; ainsi fait l'attitude biologique d'un Mourgue. On peut même conserver le point de vue introspectif et concevoir toute opération de l'esprit comme une action exécutée réellement ou mentalement. Tel est par exemple le point de vue de Rignano dans la *Psychologie du Raisonnement*, de Goblot, dans sa *Logique* : penser, c'est expérimenter en esprit, c'est se représenter son action. La notion de comportement est utilisable sur différents plans, car l'esprit ne s'atteint objectivement qu'en s'extériorisant, sous les espèces d'une conduite, fût-ce au dedans de lui-même.

son insuffisance dès qu'il se fait exclusif¹. Au fond, c'est un abus de langage de parler de mouvement vu, un mouvement ne peut être réduit à quelque chose d'objectivement étalé sans perdre sa nature, car il ne resterait de lui que des positions dont on ne pourrait pas même dire qu'elles sont successives, puisque rien ne les relierait les unes aux autres.

Il ne s'agira donc, pour nous, ni de décrire, ni de discuter les diverses psychologies du comportement ; elles sont hors de notre perspective ; dans une psychologie du comportement de stricte observance, le point de vue de la conscience est délibérément ignoré, l'esprit n'est alors plus saisissable d'aucune façon ; il est entièrement étalé et objectivé ; le problème, dont nous tentons l'histoire et qui consiste à chercher pourquoi l'esprit se projette en gestes, pourquoi la conscience s'apparaît dans un comportement, ce problème dans le point de vue objectiviste s'évanouit par une sorte de passage à la limite ; l'esprit n'est plus que cette projection ou ce comportement ; la solution du problème a absorbé le problème. Pour user d'une image célèbre, nous dirions que, dans le cône bergsonien, les objectivistes refusent de quitter l'extrême pointe où le cône et le plan extérieur sur lequel il s'appuie ne font indivisiblement qu'un. Le philosophe, lui, considère le cône et le plan et il se demande pourquoi le cône s'appuie sur le plan, ou mieux encore, selon les expressions de Bergson lui-même, pourquoi la pensée doit se jouer, afin de se penser.

Le parallélisme, un peu naïvement, considère l'esprit comme quelque chose que l'on peut juxtaposer au corps ; l'objectivisme, en se rendant compte de l'impossibilité d'une pareille prétention, reconnaît mieux, au fond, la spécificité de l'esprit ; mais il y a une troisième attitude, celle de l'analyse réflexive ou même de l'analyse biologique qui, l'une et l'autre, ne pensent atteindre la conscience que comme un acte relatif au monde des choses : c'est à ce point

1. *Les grandes Formes de la Vie mentale*, Paris, 1934, p. 8-9.

de vue que nous nous mettons dans l'enquête que nous entreprenons.

N. B. — Le lecteur voudra bien se reporter aux *Indications bibliographiques* placées à la fin de notre ouvrage pour l'interprétation des abréviations employées dans nos références.

CHAPITRE PREMIER

LES ORIENTATIONS PSYCHOLOGIQUES ET RÉFLEXIVES DE LA PENSÉE DE CONDILLAC

« Notre premier objet, dit Condillac, c'est l'étude de l'esprit humain, non pour en découvrir la nature, mais pour en connaître les opérations... Nous ne devons aspirer qu'à découvrir une première expérience que personne ne puisse révoquer en doute et qui suffise pour expliquer toutes les autres. Elle doit montrer sensiblement quelle est la source de nos connaissances, quels en sont les matériaux, par quels principes ils sont mis en œuvre, quels instruments on y emploie et quelle est la manière dont il faut s'en servir »¹. Ce texte nous indique la méthode et l'objet des recherches de Condillac.

Le principe auquel se ramènera tout l'entendement humain ne sera « ni une proposition vague, ni une maxime abstraite, ni une supposition gratuite ; mais une expérience constante, dont toutes les conséquences seront confirmées par de nouvelles expériences »². C'est bien un *fait primitif* que Condillac veut découvrir, une donnée réelle d'où naisse la pensée. Cette recherche se fera par

1. *Essai sur l'origine des Connaissances humaines*, 1746, Introd., t. I, éd. 1798 (que nous citons toujours, sauf indication contraire), p. 7-8.

2. *Ibid.*, Introd., t. I, p. 9.

l'analyse, c'est-à-dire par une décomposition destinée à retrouver l'ordre de génération des idées et contrôlée par l'observation des faits.

Par son refus de se prononcer sur l'essence de l'âme ¹ et d'user des méthodes hypothétiques qui partent de principes imaginés et ne combinent que des abstractions, par sa confiance en l'observation, Condillac semble annoncer les recherches positives du siècle suivant. Mais, en réalité, Condillac est plus logicien que psychologue ; son premier souci n'est pas de retracer la genèse psychologique des états de conscience, mais de les classer et de montrer comment ils peuvent se ramener, par voie d'identité, les uns aux autres ² ; cependant, sous son formalisme, il y a des orientations psychologiques et réflexives que nous voudrions tenter de mettre en évidence. Le point de vue qui nous le permettra le mieux, le centre de perspective qui donne à l'œuvre de Condillac sa signification la plus profonde sont indiqués dans cette question de *l'Extrait raisonné* du *Traité des Sensations* : « Comment l'homme n'ayant d'abord été qu'un animal sentant, devient un animal réfléchissant, capable de veiller par lui-même à sa conservation » ³. Comment s'opère le passage de la vie de sentiment à la vie de réflexion, du spontané au réfléchi ? En cherchant la réponse que Condillac fait à cette question, nous verrons se dessiner, dans leur enchaînement, quelques thèmes essentiels de la psychologie.

On dit couramment que pour Condillac l'âme est toute

1. Condillac condamne la métaphysique ambitieuse qui veut percer tous les mystères, « la nature, l'essence des êtres, les causes les plus cachées, voilà ce qui la flatte et ce qu'elle se promet de découvrir » (*Essai...*, Introd., t. I, p. 2).

2. Cf. *L'Art de raisonner*, p. 42 et suiv. ; DELBOS, *La Philosophie française*, Paris, 1919, p. 273 ; MAINE DE BIRAN, *Mémoire sur la décomposition de la Pensée*, *Œuvres*, éd. Tisserand, t. III, p. 90 et 99, où Biran dénonce chez Condillac un souci d'analyse logique et artificielle plus que de décomposition et d'observation réelles et montre qu'il se contente de mettre la sensation, terme total, en équation avec les termes partiels.

3. *Traité des Sensations*, *Extrait raisonné*, t. III, p. 39 ; souligné par nous.

passive, et qu'il ne lui reconnaît aucune activité ¹. C'est là un jugement hâtif ; il serait bien moins faux de dire que peu de philosophes se sont, autant que Condillac, préoccupés de l'activité de l'âme ². Car une de ses préoccupations fondamentales fut de chercher à quelles conditions l'âme dispose de soi et comment s'opère la réflexion qui rend la pensée maîtresse d'elle-même. « C'est à la réflexion que nous commençons à entrevoir tout ce dont l'âme est capable. Tant qu'on ne dirige point soi-même son attention, nous avons vu que l'âme est assujettie à tout ce qui l'environne, et ne possède rien que par une vertu étrangère. Mais si, maître de son attention, on la guide selon ses désirs, l'âme alors dispose d'elle-même, en tire des idées qu'elle ne doit qu'à elle, et s'enrichit de son propre fonds » ³.

1. « N'est-il pas certain que Condillac a voulu tout tirer de la sensation, sans faire aucune part à l'activité de l'âme... ? » (P. JANET, *Victor Cousin et son œuvre*, 3^e édition, Paris, 1893, p. 428 ; cf. également, p. 69).

2. Les textes où Condillac reconnaît une activité à l'âme ne manquent pas dans l'*Essai* ; s'adressant aux philosophes qui manient les abstractions, il leur dit : « Je les invite à rentrer en eux-mêmes, et je leur reponds que, pourvu qu'ils veuillent renoncer à ces réalités abstraites, et analyser leurs pensées, ils verront les choses d'une manière bien différente. Il n'est point vrai, par exemple, que l'entendement ne soit ni libre, ni actif ; les analyses que nous en avons données démontrent le contraire » (*Essai...*, 1^{re} partie, section V^e, § 11 ; t. I, p. 224).

Ailleurs Condillac définit l'*esprit*, qui est, pour lui, plus que le bon sens, précisément comme présence d'esprit et disponibilité de soi. Nos opérations ne méritent ce nom d'esprit qu'à la condition « que nous les conduisons d'une manière supérieure, et qui montre l'activité de l'entendement. Celles où l'âme dispose à peine d'elle-même, ne méritent pas ce nom. Ainsi la mémoire et les opérations qui la précèdent, ne constituent pas l'esprit. Si, même, l'activité de l'âme n'a pour objet que des choses communes, ce n'est encore que bon sens, comme je l'ai dit. L'esprit vient immédiatement après, et se trouverait à son plus haut période dans un homme qui, en toute occasion, saurait parfaitement bien conduire toutes les opérations de son entendement, et s'en servirait avec toute la facilité possible. C'est une notion dont on ne trouvera jamais le modèle ; mais il faut le supposer, afin d'avoir un point fixe, d'où l'on puisse, par divers endroits, s'éloigner plus ou moins, et se faire par ce moyen quelque idée des espèces inférieures » (*Ibid.*, 1^{re} partie, section 2, ch. XI, § 99 ; t. I, p. 145) ; Cf. *Art de penser*, ch. 3 ; t. VI, p. 31-32, et ch. XIII, p. 169). On a cependant reconnu souvent que Condillac faisait une place à l'activité de l'âme, par ex. HOFFDING, *Psychologie*, p. 157, note ; DEWAUPE, *Condillac et la Psychologie anglaise contemporaine*, Paris, 1892, p. 24.

3. *Essai...*, 1^{re} partie, section 2, ch. V, § 51 ; t. I, p. 92.

L'*Essai* et le *Traité* sont assez différents sur ce point ¹ ; le second est d'un sensationnisme plus radical, c'est certain, mais les deux ouvrages ne s'opposent pas autant qu'on pourrait le croire ; pour le montrer, il suffit d'exposer une distinction capitale chez Condillac et bien propre à faire saisir l'unité de son œuvre.

Condillac distingue deux plans de connaissance : le plan des *connaissances de théorie* et le plan des *connaissances pratiques*. Les connaissances de théorie « consistent en une suite d'idées distinctes » et supposent l'usage des signes nécessaires au classement des idées. Les connaissances pratiques sont « au contraire des idées confuses, qui règlent nos actions, sans que nous soyons capables de remarquer comment elles nous font agir. C'est qu'elles consistent plutôt dans les habitudes qui sont une suite de nos jugements, que dans nos jugements mêmes » ².

1. Maine de Biran a bien aperçu cette opposition ; Condillac se serait éloigné du point de vue du sens intime ; et le point de vue formaliste prédominerait de plus en plus dans la *logique* ; mais, même dans sa dernière doctrine, Biran admet qu'on retrouve des éléments qui se rattachent à l'ancienne, « on y reconnaîtrait encore des opérations d'une force *transformatrice*, distincte des *matériaux transformés*, et conséquemment n'en faisant point partie, par exemple, certains actes qui consistent à *donner* son *attention*, à la diriger successivement ou la *réfléchir* sur plusieurs objets pour les comparer ». Biran voudrait aussi qu'on fît « un relevé exact de tous les changements importants que l'auteur apporta à son *Traité des Sensations* ; on y reconnaîtrait peut-être le besoin que cet esprit si lumineux sentait de donner davantage à l'activité de l'être sentant et moteur qu'il n'avait considéré d'abord que sous un seul de ses rapports exclusivement à l'autre » (Ed. Tisserand, t. III, p. 99).

2. *Traité des Sensations*, Introd. à la IV^e partie, t. III, p. 349 ; cf. également II, ch. 8, § 35, t. III, p. 232. A rapprocher la distinction en l'homme du moi d'habitude et du moi de réflexion ; « c'est le premier qui touche, qui voit ; c'est lui qui dirige toutes les facultés animales. Son objet est de conduire le corps, de le garantir de tout accident, et de veiller continuellement à sa conservation.

Le second, lui, abandonnant tous ces détails, se porte à d'autres objets. Il s'occupe du soin d'ajouter à notre bonheur... Celui-là est tenu en action par les objets dont les impressions reproduisent dans l'âme les idées, les besoins et les désirs qui déterminent dans le corps les mouvements correspondants, nécessaires à la conservation de l'animal. Celui-ci est excité par toutes les choses qui, en nous donnant de la curiosité, nous portent à multiplier nos besoins » (*Traité des Animaux*, II^e partie, ch. v ; t. III, p. 553-554).

En fait, chez l'homme les deux connaissances coïncident souvent et même se compénètrent : l'instinct de l'homme, note Condillac, « embrasse la pratique

La distinction de ces deux plans de connaissances permet de mieux formuler le problème de la pensée, et de reconnaître chez Condillac, à côté de la *transformation* logique de la sensation un *progrès psychologique* menant de la sensation réception passive à la sensation contrôlée et dirigée, de la conscience spontanée à la conscience qui dispose de soi ; ce progrès se réalise en deux étapes : la première aboutit au plan des connaissances pratiques grâce à l'exercice des sens, d'abord isolés puis combinés, et surtout grâce au toucher ; la seconde, au plan des connaissances théoriques, grâce à l'usage des signes et des langues. On pourrait dire en gros qu'à la première correspond le *Traité des Sensations* et à la seconde l'*Essai sur les Connaissances humaines*. L'opposition des deux ouvrages doit s'atténuer si l'on remarque qu'ils ne correspondent pas au même plan de connaissances : le *Traité* s'occupe surtout des sens et de leur éducation, et l'*Essai* surtout des signes et des langues.

Un fait d'ailleurs doit porter à réfléchir ; Condillac n'a jamais cru devoir corriger l'*Essai* ¹ ; c'est sans doute qu'il ne trouvait pas les doctrines de ses deux ouvrages exclusives l'une de l'autre. C'est au contraire le *Traité* qu'il corrige ; et ses corrections ont tendu, ainsi que le note Biran, à donner plus de place à l'activité ; mais elles ont aussi pour but *de hiérarchiser les degrés de connaissance auxquels se réfère chacun de ces ouvrages*. Les deux passages que nous avons indiqués ² et où Condillac invoque la dis-

et la théorie : c'est l'effet d'une méthode devenue familière », l'usage du langage nous a rendu l'usage de notre réflexion en quelque sorte instinctif.

1. « Les seuls auxquels il n'ait pas touché, sont celui de l'Origine des Connaissances humaines et la Logique » (*Avertissement des éditeurs*, t. I de l'édition de 1798, p. II).

2. Dans le premier, Condillac limite expressément la portée des connaissances de la statue : « Elle analyse naturellement, mais elle n'a aucun langage. Or, une analyse qui se fait sans signes, ne peut donner que des connaissances bien bornées. Lors donc que je traite des idées qu'acquiert la statue, je ne prétends pas qu'elle ait des connaissances de théorie. Toute sa lumière est proprement un instinct, c'est-à-dire une habitude de se conduire d'après des idées dont elle

inction de connaissances de théorie et de connaissances pratiques n'appartiennent en effet qu'à l'édition définitive ; et Condillac y spécifie qu'il ne s'agit pour sa statue, qui n'a encore aucun usage du langage, que de connaissances pratiques. Par cette distinction de deux plans de connaissances, s'opère la synthèse de l'*Essai* et du *Traité*. Par elle, l'œuvre s'unifie et l'organisation interne de la psychologie de Condillac s'éclaire.

Ces dernières remarques montrent quelles suggestions trouveront chez Condillac ses successeurs, un Biran en particulier. Nous allons voir, en effet, que les moments qui marquent chez Condillac le développement de la connaissance correspondent précisément à trois thèmes que la psychologie devait, après lui, approfondir et développer singulièrement.

I. PRIMAUTÉ DE L'AFFECTIF. ANTÉRIORITÉ DU SPONTANÉ SUR LE RÉFLÉCHI

Le plaisir et la douleur sont les principes et les premiers moteurs de toute activité et de toute connaissance.

ne peut pas se rendre compte... Pour acquérir des connaissances de théorie, il faut nécessairement avoir un langage » (*Traité des Sensations*, II^e partie, ch. VIII, § 35 ; t. III, p. 231-232). L'édition de 1798 porte : « Je ne prétends pas qu'elle ait des connaissances pratiques », mais le contexte montre évidemment que c'est une faute d'impression et qu'il faut lire comme nous lisons. Le titre marginal du paragraphe porte d'ailleurs : « Ses connaissances ne sont que pratiques... ». Dans le second, Condillac prévient une objection et en profite à nouveau pour situer le *Traité* sur le plan des connaissances pratiques : « Si on rappelle que j'ai démontré combien les signes sont nécessaires pour se faire des idées distinctes de toute espèce, on sera porté à juger que je suppose souvent dans la statue plus de connaissances qu'elle n'en peut acquérir.

« Mais il faut distinguer, comme j'ai fait plus haut, des connaissances de théorie et des connaissances de pratique. Or, ce sont les premières pour lesquelles nous avons besoin d'un langage, parce qu'elles consistent dans une suite d'idées distinctes, et que, par conséquent, il a fallu des signes pour les classer avec ordre et les déterminer.

« Les connaissances pratiques sont au contraire des idées confuses... » (*Ibid*, Introd. à la IV^e partie ; t. III, p. 349).

Condillac revient souvent sur cette idée. « Les différents degrés de plaisir et de peine sont la loi suivant laquelle le germe de tout ce que nous sommes s'est développé, pour produire toutes nos facultés »¹. Condillac fait de l'affectivité la source de la vie psychologique. Au début, l'individu n'est que la sensation présente, odeur par exemple ; supposons cette odeur douloureuse ; tant que l'individu demeure identifié à elle, il ne peut désirer sortir de cet état pénible, car il n'en connaît point de différent. Donnez-lui l'idée d'un autre état, il peut alors former un désir et un besoin naîtra en lui. Le besoin est postérieur au plaisir, mais le besoin *senti*², car l'individu a bien, antérieurement au plaisir, des orientations et des tendances fondamentales, identiques à sa nature, « les besoins et les facultés sont proprement ce que nous nommons la nature de chaque animal »³. Les besoins agissent dans l'âme et dans le corps, en produisant d'un côté une suite d'idées et de l'autre une suite de mouvements⁴.

Le besoin crée d'abord l'attention, car les choses attirent notre attention suivant leur rapport à notre tempé-

1. *Traité des Sensations*, 1^{re} partie, ch. VII, § 3 ; t. III, p. 122. Le plaisir et la douleur conduisent l'être sentant « dans toutes ses transformations. C'est par eux que l'âme apprend à penser pour elle et pour le corps et que le corps apprend à se mouvoir pour lui et pour l'âme. C'est par eux que toutes les connaissances acquises se lient les unes aux autres pour former les suites d'idées qui répondent à des besoins différents, et qui se reproduisent toutes les fois que les besoins se renouvellent » (*Traité des Animaux*, Concl. ; t. III, p. 627-628).

2. Condillac dit : (*Traité des Sensations*, 1^{re} partie, ch. II, § 25 ; t. III, p. 72) « Enlevez-lui le souvenir de ces plaisirs, elle sera mal, sans soupçonner qu'elle ait aucun besoin : car pour sentir le besoin d'une chose, il faut en avoir quelque connaissance ». Une comparaison doit donc se mêler à nos plaisirs ou à nos peines pour que nous puissions les connaître comme tels ; ainsi l'intelligence et la mémoire sont très explicitement postulées pour que le jeu de nos opérations soit déclenché. « Lorsqu'elle aura remarqué qu'elle peut cesser d'être ce qu'elle est, pour redevenir ce qu'elle a été, nous verrons ses désirs naître d'un état de douleur qu'elle comparera à un état de plaisir que la mémoire lui rappellera. C'est par cet artifice que le plaisir et la douleur sont l'unique principe qui, déterminant toutes les opérations de son âme, doit l'élever par degrés à toutes les connaissances dont elle est capable » (*Ibid.*, 1^{re} partie, ch. II, § 4 ; t. III, p. 60).

3. *Logique*, 1^{re} partie, ch. I ; t. XXII, p. 8.

4. Cf. *Traité des Animaux*, II, ch. I, t. III, p. 524.

rament, à nos passions, à notre état ¹. Cette attention embrasse, tout à la fois, les idées des besoins et celles des choses qui s'y rapportent et elle les lie, car « tous nos besoins tiennent les uns aux autres, et l'on en pourrait considérer les perceptions comme une suite d'idées fondamentales, auxquelles on rapporterait tout ce qui fait partie de nos connaissances » ². Les besoins, non seulement associent nos idées, mais engendrent l'imagination, la mémoire et les conduisent. Ils dirigent nos comparaisons, règlent nos abstractions ; nous n'étudions les choses que si nous pensons y découvrir quelque plaisir ou désirons fuir quelque peine ³. Perception, attention, mémoire, liaison des idées, leur organisation et leurs progrès, tout est commandé par l'affectif. Cette vaste loi d'intérêt est l'assise fondamentale de la psychologie de Condillac.

Parallèlement à l'organisation de nos connaissances, les besoins organisent les mouvements. D'abord la statue se meut sans but déterminé ; elle s'agite pour s'agiter. Les enfants n'ont pas de plus grand plaisir que de s'agiter. Mais ces mouvements, au début, sont maladroits, le corps tâtonne, chancelle ; toute cette gesticulation confuse va s'ordonner et se régler, grâce au toucher, mais sous l'influence du plaisir et de la douleur qui règlent tous les mouvements ⁴. Le mouvement est consubstantiel au besoin ; et la tendance est essentiellement motrice, « puisque les désirs consistent dans l'effort que les parties du corps font de concert avec les facultés de l'âme, notre statue ne peut désirer une sensation, qu'au même instant elle ne se meuve pour chercher l'objet qui peut la lui

1. Cf. *Essai...*, 1^{re} partie, section II, ch. I, § 14 ; t. I, p. 50 ; Cf. *Traité des Systèmes*, t. II, p. 9 : « les hommes observaient donc, c'est-à-dire qu'ils remarquaient les faits relatifs à leurs besoins ».

2. *Essai...*, I, section II, ch. 3, § 29 ; t. I, p. 67 ; Cf. également *L'Art de penser*, ch. I et 5.

3. Cf. *Traité des Sensations*, IV^e partie, ch. VIII, § 4. Ce qui distingue l'homme de l'animal, c'est qu'il a des besoins différents et bien plus nombreux.

4. Cf. *Ibid.*, II^e partie, ch. VIII, § 1.

procurer »¹. Aussi, de même que nos besoins ne nous abandonnent jamais, de même nous ne sommes jamais sans mouvements ; comme un clavier très mobile, le corps reflète les moindres sentiments². L'homme est un gesticulant. L'affectif dont la primauté est établie sur le double plan de la connaissance et du mouvement réalise par sa médiation le rapprochement de la connaissance et de la motricité.

L'action naît du besoin et précède la pensée. Nous agissons d'abord, nous réfléchissons ensuite. Nous ne faisons jamais une chose avec dessein, que si nous l'avons faite d'abord sans avoir le projet de la faire : c'est là, déclare Condillac, une vérité féconde. Les savants ont fait leurs découvertes sans méthode, et c'est seulement après que les théoriciens en ont tiré des règles³. La nature commence tout en nous ; si la nature « ne commençait pas, nous ne pourrions pas commencer nous-même »⁴. Et cette nature, qui n'est autre que nos besoins et nos facultés, « commence toujours bien, parce qu'elle commence seule »⁵, nos erreurs viennent de ce que nous ne suivons plus ses enseignements.

Ainsi est fortement affirmée l'existence d'une activité spontanée que le besoin suscite, que le plaisir et l'observation règlent et développent, et sur laquelle naîtront la

1. *Ibid.*, II^e partie, ch. VII, § 1 ; t. III, p. 197 ; Cf. également III^e partie, ch. XI, § 5.

2. « Nous ne sommes jamais absolument tranquilles, parce que nous sommes très sensibles ; et le calme n'est qu'un moindre mouvement ».

3. En vain l'homme se flatte de se soustraire à cet empire ; tout en lui est l'expression des sentiments : un mot, un geste, un regard les décèle et son âme lui échappe.

4. C'est ainsi que notre corps tient malgré nous un langage qui manifeste jusqu'à nos pensées les plus secrètes » (*L'Art d'écrire*, II^e partie, ch. XV ; t. VII p. 281).

5. Cf. *L'Art de penser*, I^{re} partie, ch. IX, t. VI, p. 120 ; Cf. *Logique*, début t. XXII, p. 1 : « Les hommes ont été mécaniciens avant de chercher à l'être, c'est ainsi qu'ils ont été logiciens ».

4. *Grammaire*, I^{re} partie, ch. V ; t. V, p. 55.

5. *Logique*, I^{re} partie, ch. I ; t. XXII, p. 9.

réflexion, les méthodes et les arts. Il importait de mettre en relief ce côté de la pensée de Condillac. Sous cet aspect, sa psychologie est biologique ; ce qu'elle considère n'est pas une pensée détachée du corps et isolée des conditions de la vie, c'est un vivant sentant et tout rempli de besoins. Qu'on relise les premiers chapitres de la IV^e partie du *Traité*, on verra l'animal humain aux prises avec les objets, les fruits, les animaux, les saisons, obligé de se nourrir, de se défendre, sollicité par mille désirs, tantôt vainqueur des circonstances, tantôt écrasé par la nature, flottant entre la confiance et l'incertitude, « traînant ses espérances et ses craintes ».

Condillac cependant a-t-il l'idée du *vécu* ? il nous dit, dans l'*Essai*, qu'il fut un moment tenté de reconnaître des perceptions sans conscience ; mais il ne s'est pas arrêté à cette idée. La seule connaissance qu'il admette est du type de la réflexion ; l'instinct même de l'animal est issu de la réflexion. Condillac n'a pas la notion du vécu comme Buffon contre qui est dirigé le *Traité des Animaux*¹, ou comme Maine de Biran ; cependant sa pensée

1. Buffon a parfaitement compris le *simplex in vitalitate* ; Biran admirait Buffon ; celui-ci a, sans doute, tourné autour du fait primitif sans apercevoir où il est, mais personne « ne s'est plus approché, à mon avis, du véritable principe de la science de l'homme » (*Division des Faits psychologiques et physiologiques*, *Œuvres*, éd. Cousin, t. III, p. 272). Il lui a manqué de voir que le premier jugement qui donne un sens au mot *est*, est celui qui pose une force distincte de son produit aperçu ou senti simultanément avec elle. Buffon a été surtout desservi par le langage, ce qu'il pense vaut mieux que ce qu'il dit ; il a compris la vie animale et l'*homo duplex* comme Biran. « Les animaux, nous dira-t-on, n'ont-ils donc aucune connaissance ? Leur ôtez-vous la conscience de leur existence, le sentiment ? Puisque vous prétendez expliquer mécaniquement toutes leurs actions, ne les réduisez-vous pas à n'être que de simples machines, que d'insensibles automates ? Si je me suis bien expliqué, on doit avoir déjà vu que, bien loin de tout ôter aux animaux, je leur accorde tout, à l'exception de la pensée et de la réflexion, ils ont le sentiment » (*Sur la nature des Animaux*, *Œuvres de BUFFON*, éd. in-4°, Paris 1859, t. III, p. 487).

« Chez l'homme, la conscience de son existence est faite de la sensation du présent et du souvenir du passé ; or l'idée du temps avec celles de passé, présent et avenir, sont dues à la réflexion qui compare, l'animal n'ayant pas de réflexion n'a aucune idée du temps, aucune connaissance du passé, aucune notion de l'avenir » (*Ibid.*, p. 494). Cette conscience d'existence est simple ;

est plus profonde qu'on ne le croit, et n'est pas tellement éloignée de la leur. La conscience animale est bien pour lui spécifique et originale ; car la réflexion qui est à l'origine de l'instinct est une *réflexion instantanée*. Entre l'homme et l'animal, la différence est que le premier dispose de soi. La bête ne choisit pas, « les circonstances commandent les bêtes ; l'homme, au contraire, les juge, il s'y prête, il s'y refuse, il se conduit lui-même, il veut, il est libre » ¹. L'instinct des bêtes « est un commencement de connaissance ». L'animal étudie, mais sans avoir le dessein de le faire ; « il ne se propose pas d'acquérir des connaissances pour en faire un système ; il est tout occupé des plaisirs qu'il recherche et des peines qu'il évite » ². C'est par la réflexion que l'habitude se forme. Dans le *Traité des Animaux* ³, Condillac désigne du mot de réflexion la constitution d'une habitude par essais et erreurs. Et la différence entre l'homme et la bête est moins dans la nature de la réflexion que dans la puissance et l'étendue de cette réflexion, puissance et étendue qui tiennent finalement au nombre et à la qualité des besoins ; l'homme est capable de besoins désintéressés « l'instinct des bêtes ne juge que de ce qui est bon pour elles ; il n'est que pratique. Le nôtre juge, non seulement de ce qui est bon pour nous, il juge encore de ce qui est vrai et de ce qui est beau » ⁴. L'homme est capable de réfléchir pour réfléchir ; « la mesure de réflexion que nous avons au-delà de

nous pouvons nous en faire quelque idée en réfléchissant à notre état lorsque nous sommes accaparés par un objet ou en proie à une passion qui ne nous permet aucun retour sur nous ; « on exprime l'idée de cet état en disant qu'on est hors de soi » ; dans cet état nous nous sentons, nous avons « la conscience de notre existence sans que notre âme semble y participer », c'est l'état habituel des animaux « ils ne savent point qu'ils existent, mais ils le sentent » (*Ibid.*, p. 495). Voir sur Buffon et Condillac, F. BOULLIER, *Le Principe vital et l'Ame pensante*, 2^e éd., Paris 1873, p. 278 et 297. L'auteur se range avec Condillac et prend parti contre la doctrine des deux principes.

1. *Traité des Animaux*, II^e partie, ch. X ; t. III, p. 626.

2. *Ibid.*, I^{re} partie, ch. II ; t. III, p. 527.

3. *Ibid.*, II^e partie, ch. I ; t. III, p. 523 et suiv.

4. *Ibid.*, II^e partie, ch. V ; t. III, p. 559.

nos habitudes est ce qui constitue notre raison »¹. La bête ne réfléchit que pour agir²; elle ne réfléchit que dans l'instant; elle forme des habitudes », « mais à mesure qu'elle les forme, elle les abandonne à elles-mêmes »³; les bêtes obéissent à leurs besoins, mais « dès qu'elles y ont réfléchi, elles n'y réfléchissent plus »⁴.

La conscience animale est une intériorité qui s'abandonne et se perd dans le moment même où elle se constitue. Il y a bien chez Condillac une notion du *vécu*, ou du moins quelque idée analogue, mais cette notion est conçue d'une façon intellectualiste⁵.

Quelle que soit la façon dont Condillac ait conçu la conscience animale, il affirme nettement la primauté de l'affectif, l'antériorité du besoin, du spontané sur le réfléchi; la vie psychologique se racine dans la vie tout court.

II. LE TOUCHER ET LE MOUVEMENT

Toutes nos connaissances viennent des sens; mais comment en viennent-elles? et quelle est la part de chaque sens dans l'œuvre générale? Le *Traité des Sensations* nous l'explique, et l'apologue de la statue n'est qu'un procédé pour mettre en relief cette analyse nécessaire. Les sens

1. *Ibid.*, p. 555.

2. « Par la nature de leurs besoins, il n'y a que les objets extérieurs qui puissent les intéresser. Leur instinct les entraîne toujours au dehors, et nous ne découvrons rien qui puisse les faire réfléchir sur elles pour observer ce qu'elles sont. L'homme, au contraire, capable d'abstractions de toute espèce, peut se comparer avec tout ce qui l'environne. Il rentre en lui-même, il en sort, son être et la nature entière deviennent les objets de ses observations : ses connaissances se multiplient » (*Traité des Animaux*, II^e partie, ch. 5; t. III, p. 504).

3. *Ibid.*, II^e partie, ch. I^{er}; t. III, p. 526.

4. *Ibid.*, II^e partie, ch. V; t. III, p. 556.

5. C'est le rôle de la mémoire et de l'idée de temps dans la réflexion humaine qui rapprocherait Condillac de Buffon et de Biran. Tous trois considèrent la conscience animale comme *hors de tout temps* (Cf. BUFFON, *Sur la nature des animaux*, fin). Biran déclare qu'il pense comme Buffon « sur ce qui a trait à la mémoire considérée comme le caractère essentiel de l'intelligence » (*Division des Faits psychologiques et des Faits physiologiques*, Œuvres, éd. Cousin, t. III p. 274).

dont s'occupe le livre I, c'est-à-dire tous, sauf le toucher, ne donnent à la statue qu'une vie subjective : avec eux elle souffre et jouit, fait attention, se souvient, imagine, compare, abstrait, aime, désire et veut, mais toutes ces opérations ne se réfèrent à aucun monde extérieur ; enfermée en elle-même, elle ignore les objets et son corps même ; elle sent ses modifications mais n'en sort pas ; pour elle, point de distinction entre l'imaginaire et le réel, le songe et la veille. Le problème du réel ne se pose pas ; il n'y a pas de non-moi.

A. L'étendue visuelle

C'est avec le toucher qu'apparaît le monde extérieur. Cependant, la vue déjà nous donne une certaine étendue ; sur ce point, Condillac a varié, mais son attitude définitive est complexe et intéressante¹. La vue nous donne une étendue confuse, une sorte de matière d'étendue qui n'est pas sans analogie avec l'étendue visuelle telle que la concevra Lachelier.

1. Condillac a eu, sur la perception visuelle, trois attitudes : dans l'*Essai*, dans la 1^{re} édition du *Traité des Sensations* et dans son édition définitive.

Dans l'*Essai*, il soutient que la vue nous donne immédiatement l'étendue avec les figures et les grandeurs, les situations et les distances.

Mais il renonça à ses premières idées dues au fond à un préjugé, préjugé qui consiste à croire simple par nature ce qui ne l'était devenu que par habitude. « Nul ne réfléchit l'habitude » affirmait Mirabeau. Condillac dans l'*Essai* en est un exemple, c'est Mlle Ferrand qui lui suggéra l'épigraphe du *Traité des Sensations* : *ut potero explicabo* ; décomposant même ce qui paraît simple d'abord, il n'admettra plus que la vue nous donne une connaissance distincte de l'étendue.

Dans cette première édition de 1754, Condillac n'admet pas qu'une sensation de couleur donne une étendue : que le moi de la statue, dit-il, soit « modifié par une surface bleue liserée de blanc, ne s'apercevra-t-il pas comme un bleu terminé ? On serait d'abord tenté de le croire, cependant le sentiment contraire est beaucoup plus vraisemblable. La statue ne peut se sentir étendue à l'occasion de cette surface, qu'autant que chaque partie lui donne la même modification : chacune doit produire la sensation du bleu. Mais si elle est modifiée de la même manière par un pied de cette surface, par un point, par une ligne, etc., elle ne peut pas se représenter dans cette modification une grandeur plutôt qu'une autre. Elle ne s'en représente donc aucune. Une sensation de couleur ne porte donc pas avec elle une idée d'étendue » (*Traité des Sensations*, éd. 1754, 1^{re} partie, ch. 2, § 8).

Mais la sensation de plusieurs couleurs ne donnera-t-elle la sensation de

Ce que la vue donne, ce n'est pas la perception d'une surface, car pareille perception suppose celle des corps ; elle ne nous donne pas davantage les notions de situation et de mouvement, car celle de situation suppose que nous voyons un objet dans un lieu et celle de mouvement que nous voyons l'objet changer de situation. Elle n'est pas la perception d'une grandeur déterminée ou d'une figure ; car une figure est une grandeur circonscrite, et le moi, qui est toutes les couleurs qui l'impressionnent, s'étale indéfiniment sans être circonscrit par rien. Mais les frontières de ces couleurs juxtaposées ne forment-elles pas des figures ? Condillac ne le pense pas. Les sensations de couleur contiennent sans doute des idées de figures ; mais nous ne savons pas les en tirer. Nous n'avons que les idées que nous savons remarquer, c'est-à-dire qui nous intéressent ; or, il y a bien des raisons pour que la statue ne remarque pas dans ses sensations colorées les figures que les couleurs y forment : la lumière et les couleurs elles-mêmes l'intéressent bien davantage car elles sont « le côté le plus sensible, par où la statue se connaît, par où elle jouit d'elle-même ; elle

l'étendue ? C'est là que Condillac s'embarrasse ; il répond que la statue sent qu'elle se répète hors d'elle-même, elle n'a pourtant pas l'idée précise de grandeur ; il faudrait pour cela qu'elle se circoncrive et elle ne peut le faire tant qu'elle ne connaît rien hors d'elle. Cependant Condillac admet qu'elle est bien en quelque sorte étendue, puisqu'elle aperçoit comme un point coloré au-delà duquel il en est d'autres, mais comme elle ne peut compter les couleurs ni les circoncrire, elle n'est que vaguement étendue. Cette affirmation est en contradiction avec ce qui précède : les prémisses réclamaient une conclusion plus radicale, car si chaque impression colorée est inétendue, si la statue « ne se sent pas terminée » dans une couleur, il en sera de même dans plusieurs ; une somme de zéros fait toujours zéro.

C'est ce dont Condillac s'est aperçu ; il a reconnu qu'on ne peut « faire de l'étendue qu'avec de l'étendue » (*Traité des Sensations*, II^e partie, ch. 4, ajouté dans l'édition définitive, t. III, p. 176) ; il serait bien difficile que les couleurs nous paraissent si invinciblement étendues si elles ne l'étaient pas ; il corrige donc et écrit : « Une sensation de son ne saurait offrir de l'étendue. Il n'en est pas de même de la couleur, « elle offre de l'étendue à l'âme qu'elle modifie « parce qu'elle est étendue » (*Ibid.*, I^{re} partie, ch. IV, § 8 ; t. III, p. 153). Le problème sera donc de passer d'une perception confuse à une perception distincte de l'étendue.

sera plus portée à considérer ses modifications, comme éclairées et colorées, que comme figurées »¹.

La couleur et la figure ne sont pas des perceptions du même ordre : « Il ne suffit pas à l'œil de voir toute une figure pour s'en former une idée ; comme il lui suffit de voir une couleur pour la connaître. Il ne saisit l'ensemble de la plus simple, qu'après l'avoir analysée, c'est-à-dire, qu'après avoir remarqué successivement toutes les parties. Il lui faut un jugement pour chacune en particulier, et un autre jugement pour les réunir »². Or, les idées qui demandent un plus grand nombre de jugements sont celles que nous acquérons les dernières ; on ne voit pas quel besoin inciterait notre statue à former les jugements nécessaires pour avoir l'idée de la figure la plus simple ; n'oublions pas que la statue ne connaît qu'elle et ignore le monde des objets.

La perception des figures est donc beaucoup plus qu'une sensation visuelle, elle est une analyse et un jugement. Cette analyse, qui consiste en la considération successive des diverses parties et du contour de la figure, suppose le mouvement.

La sensation visuelle d'étendue ne nous fait donc connaître ni surface, ni figure, ni situation, ni mouvement ; que nous fait-elle donc connaître ? Notre statue se sent colorée, étendue ; elle sent qu'elle se répète hors d'elle-même au fur et à mesure que des couleurs diverses la modifient. Mais dès que la statue sent qu'elle se répète hors d'elle-même, n'a-t-elle pas la connaissance d'un dehors et que devient le privilège du toucher ? Il faut distinguer deux choses : l'intuition d'étendue et la perception d'un objet figuré ; la vue donne la première, mais le tact seul donnera la seconde ; et faute de celle-ci, la

1. *Traité des Sensations*, I^{re} partie, ch. XI, éd. 1754, t. I, p. 190 ; éd. 1798, t. III, p. 157. Il y a là un pressentiment de la loi que Biran mettra en pleine lumière : l'affectif obscurcit le perceptible.

2. *Ibid.*.

statue se sent bien comme une étendue colorée, « mais cette étendue n'est pour elle ni une surface, ni aucune grandeur déterminée »¹ ; elle n'a de son étendue qu'un « sentiment vague », et c'est une étendue sans bornes ; le moi se répète sans fin, il est immense, « il est partout, il est tout », son moi s'apparaît *étendu*, il ne s'apparaît pas *dans l'étendue*, puisque rien ne vient s'opposer à lui et le circonscrire. Aussi ne peut-il se distinguer de cette étendue, ni l'analyser, et cela parce qu'il ne la parcourt ni ne la manie. Cette description de l'étendue visuelle qui annonce celle de Lachelier dans l'*Observation de Platner* nous montre en quoi le tact est nécessaire.

B. Les trois Privilèges du toucher

Le toucher et le mouvement, quand ils sont donnés à la statue, transforment radicalement sa vie ; le toucher a trois privilèges qui se tiennent d'ailleurs.

I. Le toucher est le seul sens qui nous fasse connaître les objets du monde extérieur ; comment y arrive-t-il ? Un corps est un continu formé par la contiguïté de plusieurs autres corps étendus, il faut donc que la sensation qui nous livrera les corps soit telle qu'elle nous donne *à la fois* un continu et une contiguïté, c'est-à-dire une continuité et une séparation, c'est-à-dire encore une liaison et une opposition. Or, telle est la sensation que le toucher nous donne quand il presse un objet. Condillac l'appelle sensation de solidité : « il n'en est donc pas de la sensation de solidité comme des sensations de son, de couleur et d'odeur... ; puisque le propre de cette sensation est de représenter à la fois deux choses qui s'excluent l'une hors de l'autre, l'âme n'apercevra pas la solidité comme une de ces modifications où elle ne trouve qu'elle-même ;

1. *Traité des Sensations*, 1^{re} partie, ch. XI, § 8 ; t. III, p. 155.

elle l'apercevra comme une modification, où elle trouve deux choses qui s'excluent, et par conséquent elle l'apercevra dans ces deux choses ¹ ». « Elle passera donc, ajoute Condillac, d'elle hors d'elle ».

Quant à la distinction du corps propre et des corps étrangers, Condillac l'explique par les sensations du double contact où le sujet se sent un et divers. Dans ses mouvements variés la statue se touchera ainsi que les objets ; elle finira par connaître son corps « lorsqu'elle en distinguera les différentes parties et qu'elle se reconnaîtra dans chacune pour le même être sentant » ². Quant aux autres corps, elle les distingue parce qu'elle ne se retrouve pas dans ceux qu'elle touche.

Ce que la sensation de solidité ou de double contact donne, c'est une relation, une opposition entre le moi et le non-moi au sein de nos impressions ; elle représente *à la fois deux choses qui s'excluent* ; en assurant cette *opposition corrélatrice*, elle fonde la connaissance objective. Il n'y a qu'une chose étonnante, c'est que Condillac ait continué à admettre qu'avant cette distinction fondamentale la statue pût se connaître, se souvenir, comparer, juger, etc. On sait que Biran le lui reprochera inlassablement.

Tel est le premier privilège du toucher : par lui nous vivons dans un monde objectif ; la réalité est définie par les corps auxquels nous rapportons nos sensations ³, les songes sont reconnus comme songes par les contradictions qu'il y a entre eux et cet état de veille qui consiste à « toucher et réfléchir sur ce que [l'on] touche » ⁴.

Cette objectivité, le toucher la transfère aux autres sens. Condillac a décrit avec beaucoup de finesse et de détails cet apprentissage des sens à l'école du toucher ;

1. *Ibid.*, II^e partie, ch. V, § 3 ; t. III, p. 185.

2. *Ibid.*, II^e partie, ch. V, § 2.

3. *Ibid.*, III^e partie, ch. VIII, § 2 ; t. III, p. 337.

4. *Ibid.*, II^e partie, ch. XI, § 12 ; t. III, p. 250.

l'ouïe et l'odorat associent d'abord les sons et les odeurs avec les corps, puis ils finissent par les *sentir* dans ces corps ; la vue apprend à juger des distances, des figures, des grandeurs et du mouvement..., ces analyses sont devenues classiques avec l'associationisme dont Condillac est sur ce point le précurseur incontestable.

II. Le second privilège du toucher, c'est sa mobilité, son activité. Le toucher moteur transforme le désir et la perception. Avec les autres sens, le désir de la statue consistait « principalement dans l'effort des facultés de l'âme... Mais l'espèce de désir dont elle est capable avec le toucher, embrasse l'effort de toutes les parties du corps qui tendent à se mouvoir et qui vont, pour ainsi dire, chercher des sensations sur tous les objets palpables » ¹. Ses désirs désormais s'objectivent, l'entraînent hors d'elle. Le désir devient impulsion ; « puisque les désirs consistent dans l'effort que les parties du corps font de concert avec les facultés de l'âme, notre statue ne peut désirer une sensation, qu'au même instant elle ne se meuve pour chercher l'objet qui peut la lui procurer » ². Peu à peu elle découvre l'espace et le monde ; elle devient curieuse car elle commence « à juger qu'il y a des découvertes à faire pour elle ; elle apprend que les mouvements, qui sont à sa disposition, lui donnent le moyen d'y réussir » ³. Elle découvre qu'il y a des objets au-delà de ceux qu'elle saisit ; sans doute, elle ne sait pas au début régler ses mouvements, mais le plaisir et la douleur le lui apprendront vite, et Condillac développe toute une théorie de la méthode que nous appelons maintenant méthode d'essais et d'erreurs ⁴.

1. *Ibid.*, II^e partie, ch. VI, § 6 ; t. III, p. 195.

2. *Ibid.*, II^e partie, ch. VII, § I ; t. III, p. 197.

3. *Ibid.*, II^e partie, ch. VII, § 2 ; t. III, p. 200.

4. « Elle ignore comment elle doit conduire sa main pour la porter sur une partie de son corps, plutôt que sur une autre. Elle fait des essais, elle se méprend, elle réussit : elle remarque les mouvements qui l'ont trompée, et elle les évite ;

Une fois que la coordination sensori-motrice est assurée, que les automatismes nécessaires à la vie sont créés, la statue « se meut à volonté ». Il n'est pas question ici de libre choix ; cette activité, l'âme n'en dispose pas, elle ne le fera que plus tard grâce aux signes ; mais ce n'en est pas moins une activité réelle ; les besoins gouvernent toujours la statue, mais elle n'est plus forcée, pour les satisfaire, d'attendre passivement une occasion, un hasard, elle peut spontanément se mettre en quête de ce qu'elle désire. Ces conditions nouvelles, Condillac les décrit très explicitement : « Nous avons remarqué, quand nous considérons l'odorat, l'ouïe, la vue et le goût, chacun séparément, que notre statue était toute passive par rapport aux impressions qu'ils lui transmettaient. Mais actuellement elle peut être active à cet égard dans bien des occasions ; car elle a en elle des moyens pour se livrer à l'impression des corps ou pour s'y soustraire »¹.

C'est le toucher qui est au principe de la connaissance objective, mais le toucher mobile. Avec le sens du toucher, l'homme « serait dans la même ignorance [qu'avec les autres] s'il restait immobile »². Dès 1754, Condillac avait reconnu la nécessité du mouvement ; mais il l'accentura encore plus tard. Donnons à la statue l'usage de tous ses membres, sans doute, elle ne s'en servira pas à dessein, car c'est la nature qui doit commencer, c'est à elle à produire les premiers mouvements, « c'est une suite de son organisation, que ses muscles, que la douleur contracte, agitent ses membres, et qu'elle se meuve sans en avoir le dessein, sans savoir encore qu'elle se meut ; c'est naturellement, machinalement, par instinct et à son

elle remarque ceux qui ont répondu à ses désirs, et elle les répète. En un mot, elle tâtonne et elle se fait peu à peu une habitude de mouvements qui la rendent capable de veiller à sa conversation. C'est alors qu'il y a dans son corps des mouvements qui correspondent aux désirs de son âme ; c'est alors qu'elle se meut à sa volonté » (*Ibid.*, II^e partie, ch. V, § 9 ; t. III, p. 191).

1. *Ibid.*, III^e partie, ch. XI, § 4 ; t. III, p. 346-347.

2. *Ibid.*, Extrait raisonné.

insu qu'elle se meut »¹. Et c'est avec plaisir qu'elle s'agite, car, dans cette agitation, elle sent mieux son existence.

L'étendue visuelle est une étendue confuse et si elle est confuse, c'est que la vue ne la manie pas parce que le tact ne lui a pas encore appris à le faire. Il faudra qu'il lui apprenne à discerner des objets, des *touts* uns qui découpent, circonscrivent et mesurent cette étendue. Dès 1754, Condillac avait vu le rôle de l'objet, grandeur circonscrite, — et par conséquent du tact — dans la perception distincte de l'étendue; il écrivait alors : « Les couleurs ne portent point avec elles l'idée d'étendue, l'œil n'y peut discerner des grandeurs, des figures et des situations qu'autant qu'il les applique sur des objets dont la grandeur, la figure et la situation lui sont connues par quelque autre voie. Or, il n'a aucune connaissance de ces choses, lorsqu'il ne voit encore les couleurs, que comme une surface qui le touche immédiatement; il faut que le tact lui apprenne à les éloigner de lui, et à les voir sur les objets dont il connaît lui-même la grandeur la figure et la situation »².

Ce court paragraphe est devenu dans l'édition définitive quatre grandes pages où apparaît une idée un peu nouvelle et qui surtout soulignent davantage le rôle du mouvement actif. Plaçons la statue devant un immense paysage aux mille objets variés, elle voit toutes ces choses, « mais elle n'en a point d'idée »; elle « voit tout ce que nous remarquons et plus encore. Mais lorsqu'elle n'a pas appris du toucher à diriger ses yeux, est-elle capable de remarquer ces choses comme nous? Et en a-t-elle des idées, si elle ne les remarque pas? ». Et Condillac ajoute : « Il semble qu'on ne sache pas qu'il y a de la différence entre voir et

1. *Ibid.*, II^e partie, ch. V, § 2; t. III, p. 182-183. Ce paragraphe a été remanié dans l'édition définitive.

2. *Traité des Sensations*, éd. 1754, III^e partie, ch. III, § 6, p. 34.

regarder ; et cependant nous ne nous faisons pas des idées, aussitôt que nous voyons ; nous ne nous en faisons qu'autant que nous regardons avec ordre, avec méthode... Mais comment des yeux dont la vue ne s'étend pas au-delà de la prunelle sauraient-ils regarder ? Car enfin, pour regarder, il faut qu'ils sachent se diriger sur un seul des objets qu'ils voient... Comment même se dirigeront-ils sur quelque chose ? Cette action de leur part ne suppose-t-elle pas un espace ? Je ne dirai donc pas, comme tout le monde, et comme j'ai dit jusqu'à présent moi-même, et fort peu exactement, que nos yeux ont besoin d'apprendre à voir ; car ils voient nécessairement tout ce qui fait impression sur nous, mais parce qu'il ne suffit pas de voir pour se faire des idées, je dirai qu'ils ont besoin d'apprendre à regarder »¹. Il fallait citer ce passage capital, on y voit clairement le progrès de la pensée de Condillac qui donne de plus en plus d'importance à l'activité intentionnelle.

III. Condillac reconnaît à tous les sens un certain pouvoir d'analyse et de discernement : la statue bornée à l'odorat est douée de mémoire, connaît des successions, par conséquent fait quelque analyse de la durée ; la vue

1. *Traité des Sensations*, III^e partie, ch. III, § 6 ; t. III, p. 278-281. Cette distinction de *voir* et de *regarder*, Condillac ne l'avait pas faite dans l'édition de 1754. A la fin du ch. XI, de la II^e partie, Condillac ajoute ces mots : « Elle est toutes les couleurs qu'elle voit, mais elle est plus particulièrement la couleur qu'elle regarde » (t. III, p. 162). Condillac tenait à cette distinction : dans la III^e partie, ch V., p. 5, il avait écrit (1^{re} édition) : « C'est qu'il n'avait point encore appris à saisir à la vue aucun ensemble ; c'est que les yeux ne démêlent les figures que lorsqu'ils savent expliquer les couleurs sur des objets éloignés ». Dans l'édition définitive, nous lisons : « C'est qu'il n'avait point encore appris à saisir à la vue plusieurs ensembles. Comment l'aurait-il appris ? Ses yeux, qui n'avaient jamais rien analysé, ne savaient pas regarder, ni par conséquent remarquer différents objets, et se faire de chacun des idées distinctes » (t. III, p. 319).

C'est le toucher qui confère aux autres sens leur activité, par eux-mêmes, ils sont passifs. La vue ne sait que voir, il faut que le toucher lui apprenne à regarder. « Privée du toucher, [la statue] était dans l'impuissance d'exercer par elle-même aucun des autres sens ; et elle ne pouvait se procurer la jouissance d'une odeur, d'un son, d'une couleur et d'une saveur qu'autant que son imagination agissait avec une force capable de les lui rendre présentes » (*Ibid.*, III^e partie, ch. XI, § 2 ; t. III, p. 345).

et quelques autres sensations sont capables d'une analyse confuse de la simultanéité, mais le tact est doué d'un pouvoir de discernement infiniment plus grand. Ce pouvoir est lié à deux conditions que, seul, il réunit originaiement : la première, c'est le mouvement ; toute analyse est considération d'éléments séparés, il faut passer de l'un à l'autre. C'est pourquoi l'organe privilégié du tact est la main si mobile et si flexible ¹. Ce discernement est le type de tout discernement ; la meilleure analyse est un cheminement. Si nous ne figurions la durée sous la forme d'une ligne, nous ne pourrions la dominer ².

La seconde condition, c'est la perception, dans une multiplicité purement subjective, de points fixes, de centres d'unités, de *touts* qui découpent, délimitent, retiennent ce qui coule et passe. C'est par l'objet que toute distinction véritable s'opère. Dans l'étendue visuelle, rien n'est délimité, saisi comme point fixe, c'est une multiplicité pure. Le tact ³ apprend à la vue que cette étendue

1. Voir *Ibid.*, II^e partie, ch. XII ; t. III, p. 253.

2. C'est très net pour l'analyse de la durée. « Dans le vrai elle ne connaît la durée que par la succession de ses idées. Mais elle pourra se la représenter si sensiblement, en imaginant le passé par un espace qu'elle a parcouru, et l'avenir pour un espace à parcourir, que le temps sera à son égard comme une ligne suivant laquelle elle se meut. Cette manière d'en juger lui paraîtra même si naturelle, qu'elle pourra bien tomber dans l'erreur de croire, qu'elle ne connaît la durée, qu'autant qu'elle réfléchit sur le mouvement d'un corps » (*Ibid.*, II^e partie, ch. VIII, § 23 ; t. III, p. 222-223). « Ainsi, le soleil dans sa course devient pour elle la mesure du temps et marque la durée de tous les états par où elle passe. Auparavant une même idée, une même sensation qui ne variait point, avait beau subsister, ce n'était pour elle qu'un instant indivisible ; et quelque inégalité qu'il y eût entre les instants de sa durée, ils étaient tous égaux à son égard ; ils formaient une succession, où elle ne pouvait remarquer ni lenteur ni rapidité. Mais actuellement, jugeant de sa propre durée par l'espace que le soleil a parcouru, elle lui paraît plus lente ou plus rapide... Qu'on nous enlève toutes les mesures du temps..., alors bornés à la succession de nos idées, la durée se montrera à nous fort confusément. C'est donc à ces mesures que nous en devons les idées les plus distinctes » (*Ibid.*, III^e partie, ch. VII, § 3 et 4 ; t. III, p. 331-332).

3. « L'œil ne parvient donc à voir distinctement une figure, que parce que la main lui apprend à saisir l'ensemble. Il faut que, le dirigeant sur les différentes parties d'un corps, elle lui fasse donner son attention d'abord à une, puis à deux, peu à peu à un plus grand nombre, et en même temps aux différentes impressions de la lumière » (*Ibid.*, III^e partie, ch. III, § 13 ; t. III, p. 286).

informe est pleine d'objets réels ; du coup, la vue peut regarder, c'est-à-dire diriger ses regards vers quelque chose de fixe ; la vue peut alors analyser, suivre des contours, décomposer des *touts* en parties. Ce que le tact lui donne, c'est le pouvoir actif d'analyse ; et « ce n'est qu'avec le tact, que, détachant des modifications de son *moi*, et les jugeant hors d'elle, [la statue] en fait des tous différemment combinés, où elle peut démêler une multitude de rapports » et, ajoute Condillac, cette attention « qui combine les sensations, qui en fait au dehors des tous et qui, réfléchissant, pour ainsi dire, d'un objet sur un autre, les compare sous différents rapports, c'est ce que j'appelle réflexion »¹.

Le toucher, par lui-même et par l'instruction qu'il donne aux autres sens, définit un plan de connaissance où la *distinction* est assurée par l'activité, mais par une activité orientée vers *l'objectivation* ; ce plan correspondrait assez bien au *système perceptif* de Biran. La réflexion consiste à aller d'un objet à un autre, elle n'est qu'attention. Mais par le signe, dont nous verrons qu'il est un toucher supérieur, nous nous élèverons à un plan de connaissance où la pensée, moins soumise à l'objet, se dirige, et où la réflexion se définira plus intérieurement comme disposition de soi.

III. DE L'USAGE DES SIGNES

Liaison des idées, nécessité des signes : ces deux découvertes, qui d'ailleurs n'en font qu'une, tel est, à l'en croire lui-même, l'essentiel de la pensée de Condillac. Deux questions se posent : à quoi servent les signes ? et comment les créons-nous ?

Lorsque l'homme aura plusieurs fois éprouvé un même

1. *Ibid.*, II^e partie, ch. VIII, § 14 ; t. III, p. 216.

sentiment et poussé le cri qui naturellement l'accompagne, sentiment et cri se lieront dans son imagination, au point de se suggérer réciproquement. La liaison est ici établie par la nature, le cri est un signe naturel ; si la liaison est le fait des circonstances et du hasard, nous aurons un signe accidentel ; si, au contraire, c'est nous qui l'établissons par un choix volontaire, nous aurons un signe d'institution¹. Telles sont les trois espèces de signes. Et la liaison des idées qui repose sur l'usage des signes change de caractère, suivant la nature de ceux qu'elle utilise ; très bornée par l'emploi des signes naturels et accidentels, elle est décuplée et transformée par l'emploi des signes d'institution. Ceux-ci ont un triple avantage : les signes *analysent* la pensée ; en l'analysant ils la rendent *distincte* et comme objective pour elle-même ; et, parce que conscience d'elle, la pensée devient capable de se *diriger* ; tels sont, dans leur enchaînement, les trois bienfaits que l'homme tire de l'usage des signes. Les signes, nous le verrons, sont un tact supérieur, ils comportent les mêmes avantages que le toucher dont ils ne sont qu'une promotion.

Les signes d'institution accroissent indéfiniment notre double pouvoir de décomposer et de composer. Grâce à eux, nous pouvons considérer séparément nos idées, distinguer les plus cachées et décomposer les plus complexes. Nous pouvons détacher de leur sujet d'inhérence les qualités les plus essentielles et les envisager séparément ; nous pouvons faire des collections nouvelles en groupant en une seule notion des éléments d'origines différentes ; là est le secret de toutes nos classifications par genres et par espèces² ; les idées des nombres, séparées de leurs signes, n'ont rien de clair et de déterminé. Le signe nous

1. Appelé encore signe artificiel parce que choisi avec art et raison, mais non signe arbitraire, c'est-à-dire choisi sans raison et par caprice ; cf. *Grammaire*, I^{re} partie, ch. I ; t. V, p. 10-11).

2. Cf. *Grammaire*, précis des leçons préliminaires.

permet de *fixer* les idées ; nous ne pouvons, en particulier, « réfléchir sur les substances qu'autant que nous avons des signes qui déterminent le nombre et la variété des propriétés que nous y avons remarquées et que nous voulons réunir dans des idées complexes, comme elles le sont hors de nous dans des sujets... Comme les qualités des choses ne coexisteraient pas hors de nous sans des sujets où elles se réunissent, leurs idées ne coexisteraient pas dans notre esprit sans des signes où elles se réunissent également » ¹.

Toute langue est une méthode analytique qui nous conduit d'idée en idée, de jugement en jugement, et la perfection d'une langue se mesure à la facilité qu'elle procure à l'analyse ; tout langage est un calcul, et le progrès de nos connaissances est assuré indéfiniment, car il n'y a pas de bornes à l'institution et à la combinaison de signes artificiels.

Les signes, en analysant la pensée, la rendent distincte et l'objectivent. Ce qui se présente d'abord à l'esprit, c'est toujours une simultanéité confuse. Pour connaître vraiment, il doit rendre chaque partie de cet ensemble distincte, et, en même temps, ordonner comme il convient ces diverses parties dans chaque ensemble ; c'est le double service que les signes rendent à l'esprit. L'analyse est condition de distinction ; la simultanéité doit se transformer en succession ; la connaissance a besoin du temps, les signes lui permettent de l'utiliser. Les signes rendent la simultanéité succession et la succession simultanéité, ils font voir tout à la fois les parties et leur ordre.

Sans doute, avant de parler, nous avons des idées, nous jugeons et nous raisonnons : toutes ces opérations précèdent le discours. Mais, avant le discours, toutes ces opérations sont implicites, enveloppées : dans un raisonnement, l'individu voit tous les jugements qui le composent d'un

1. *Essai*, 1^{re} partie, section IV, ch. I, § 7 ; t. I, p. 181.

seul coup ; cette pensée sans succession est indécomposable, aussi, l'individu « pense sans savoir ce qu'il fait en pensant »¹ ; le langage ne fait pas la pensée, mais il permet à l'individu de *voir sa pensée en la rendant successive et développée*, de transformer sa pensée spontanée en un art et de *savoir ce qu'il fait en pensant*.

Grâce aux signes, nous sortons du plan subjectif pour entrer dans celui de l'objet ; « pour un être qui ne réfléchit pas, dit Condillac, pour nous-mêmes, dans ces moments où, quoiqu'éveillés, nous ne faisons, pour ainsi dire, que végéter, les sensations ne sont que des sensations, et elles ne deviennent des idées que lorsque la réflexion nous les fait considérer comme images de quelque chose »². Le jugement, qu'il faut distinguer de l'affirmation, considère un rapport dans les idées, c'est-à-dire relativement à des objets extérieurs. Or, ce pouvoir est donné par les signes d'institution.

Les signes enfin nous rendent maîtres de notre pensée. Condillac distingue imagination et mémoire. Toutes nos perceptions se lient par l'intermédiaire de nos besoins ; *l'imagination* consiste en la renaissance d'une perception par le moyen de la liaison des idées. Si cette renaissance n'est pas complète, mais que seuls soient évoqués le nom

1. « Parce que sa pensée [de l'enfant] est l'opération d'un instant, qu'elle est sans succession, et qu'il n'a point de moyen pour la décomposer ; il pense, sans savoir ce qu'il fait en pensant ; et penser n'est pas encore un art pour lui.

* Si une pensée est sans succession dans l'esprit, elle a une succession dans le discours, où elle se décompose en autant de parties qu'elle renferme d'idées. Alors nous pouvons observer ce que nous faisons en pensant, nous pouvons nous en rendre compte ; nous pouvons, par conséquent, apprendre à conduire notre réflexion. Penser devient donc un art, et cet art est l'art de parler » (*Discours préliminaire sur la Grammaire*, t. V, p. XL).

2. *Essai*, I^{re} partie, section IV, ch. 2, § 18 ; t. I, p. 194.

Dans le vocabulaire de Condillac, l'idée est la représentation de quelque chose ; une sensation rapportée à un corps devient une idée. Cf. *Traité des Sensations*, Extrait raisonné ; t. III, p. 41). « Le toucher accoutumé à rapporter ses sensations au dehors, fait contracter la même habitude aux autres sens. Toutes nos sensations nous paraissent les qualités des objets qui nous environnent : elles les représentent donc, elles sont des idées ». Ainsi la sensation de solidité est seule à la fois sentiment et idée. Cf. également *Traité des Sensations*, II^e partie, ch. VIII, § 28).

ou les circonstances qui entouraient la perception, cette évocation est, non l'imagination, mais la *mémoire* ; l'imagination use de signes naturels ; la mémoire, de signes artificiels ; l'homme ne dispose pas de son imagination, c'est elle, au contraire, qui dispose de lui, mais dès qu'il peut faire usage de signes d'institution, « on voit se former en lui la mémoire. Celle-ci acquise, il commence à disposer par lui-même de son imagination et à lui donner un nouvel exercice » ¹. C'est là le privilège de l'homme ; l'animal ne peut lier ses idées à des signes d'institution ; aussi ne peut-il en disposer comme nous faisons. Cette faculté de disposer de notre attention, grâce aux signes, et de la diriger sur les objets que nous voulons, est la réflexion. L'âme jusqu'alors, aveuglément conduite par un jeu d'images que dirigent ses besoins, prend conscience de son activité et, disposant d'elle-même, s'oriente dans la lumière, et peut progresser indéfiniment.

Toute l'action des signes doit être rapprochée de celle du toucher. Le toucher découpe dans l'étendue des unités objectives ; ces unités donnent à la pensée un moyen d'analyse et de discernement véritable et à l'individu une activité propre, un commencement d'initiative. Les signes ont les mêmes vertus mais à un degré bien plus élevé et même de façon illimitée ; car le toucher est astreint à suivre le contour des objets réels, les images mêmes qu'il nous fournira ne seront que la reproduction de ces modèles que sont les choses. Les signes nous libèrent de l'univers des choses et donnent à notre discernement un élan nouveau. *Par l'institution des signes, l'homme se crée un toucher nouveau* qui n'est plus étroitement borné au réel, mais qui s'exerce dans un univers mental ; le toucher discerne des *touts* réels, la pensée, par les signes d'institution crée des *touts* fictifs ; le signe est, dans notre esprit, l'analogue de la substance dans la réalité.

1. *Essai*, I^{re} partie, section II, ch. IV, § 46 ; t. I, p. 85-86.

Grâce aux signes, l'homme n'est plus l'esclave de ses désirs ; la liaison des idées cesse d'être fatale ; désormais libérée par les signes volontaires, la pensée devient pensée de la pensée. Ainsi, chez Condillac, encore que d'une façon trop implicite, s'opère le rapprochement de la pensée consciente d'elle et de l'acte volontaire ; l'acte par lequel la pensée devient claire pour elle-même et affirme son autonomie, est rattaché à l'acte par lequel elle se lie à une détermination volontairement choisie. Par ce libre choix, l'homme s'évade de la nature et des forces qui la constituent. L'usage des signes volontaires marque la frontière qui sépare l'animalité et l'humanité ; par lui nous passons du plan des vérités pratiques aux vérités de théorie, de la spontanéité à la réflexion.

Comment s'opère ce passage ? Comment acquérons-nous les signes d'institution ? Seul l'homme est capable de passer du signe naturel au signe volontaire ; mais cette supériorité ne tient pas à son organisation, car celle des animaux serait, comme la sienne, propre au langage, elle tient à la nature de son âme ¹. Il faudrait chercher la raison dernière de l'institution des signes dans l'essence de l'âme humaine ; or, Condillac veut s'en tenir au mécanisme de cette création sans en chercher la raison dernière. Ce mécanisme même est difficile à comprendre ; on semble tourner dans un cercle : les signes sont nécessaires à la réflexion, mais, sans réflexion, comment les signes pourront-ils être institués ? Voici comment Condillac en sort.

La vie sociale semble nécessaire à l'institution des signes et à la naissance de la réflexion ; au principe de l'institution des signes, il y a un phénomène de sympathie collective ². Il y a un premier langage, d'origine

1. *Ibid.*, I^{re} partie, section II, ch. IV, § 46 ; t. I, p. 86.

2. *Ibid.*, II^e partie, section I, ch. I, § 2 ; t. I, p. 262.

affective et d'ordre moteur ; Condillac est fidèle à son principe : c'est la nature qui commence. Ce langage d'action consiste en mouvements ou attitudes du corps, des membres et du visage, par lesquels s'expriment les sentiments de l'âme : indifférence, incertitude, irrésolution, attention. Le langage d'action s'accompagne de cris : les cris, peu expressifs en eux-mêmes, attirent l'attention sur les gestes et les attitudes ; et les mouvements du visage expriment les nuances et « finissent un tableau que les attitudes n'ont fait que dégrossir »¹.

Le langage d'action use de signes naturels et la nature nous apprend à en former d'autres à la ressemblance des premiers, c'est la loi d'analogie qui préside à la formation de tout langage².

Il y a donc deux langages d'action, l'un naturel et l'autre artificiel.

L'homme avait grand intérêt à passer du langage d'action naturel au langage d'action artificiel. Le premier n'analyse pas et confond, pour celui qui s'en sert, l'objet qui l'affecte, le jugement qu'il porte et les sentiments qu'il éprouve. Or ce qui est simultanément reste confus. Le langage d'action deviendra successif d'abord, non pas chez celui qui parle, mais chez ceux qui écoutent. Lorsqu'au premier coup d'œil ceux-ci laissent échapper une partie de l'action, « ils ont besoin d'un second coup d'œil, ou même d'un troisième pour tout entendre ; et par conséquent ils reçoivent successivement les idées qui leur étaient offertes toutes à la fois »³. Par contre-coup,

1. *Grammaire*, 1^{re} partie, ch. VII ; t. V, p. 7.

2. Chez les Romains, « les comédiens qu'on appelait *pantomimes*, représentaient des pièces entières sans proférer une seule parole. Comment donc étaient-ils parvenus à former peu à peu ce langage ? Est-ce en imaginant des signes arbitraires ? Mais on ne les aurait pas entendus. Il fallait donc qu'en partant des signes naturels qui étaient entendus de tout le monde, les pantomimes prissent l'analogie pour guide dans le choix des signes qu'ils avaient besoin d'inventer » (*Ibid.*, 1^{re} partie, ch. I ; t. V, p. 12).

3. *Ibid.*, 1^{re} partie, ch. I ; t. V., p. 15 ; cf. également I, ch. VII, p. 74 : « Lorsqu'un homme exprime un désir par son action, et montre d'un geste un objet

quand celui qui parle aura remarqué « que pour comprendre la pensée d'un autre, il a souvent besoin d'en observer successivement les mouvements, rien n'empêche qu'il ne remarque encore, tôt ou tard, que pour se faire entendre lui-même plus facilement, il a besoin de rendre ses mouvements successifs » ¹. La vie sociale est présentée ici comme un facteur important ; par elle s'opère le doublement réflexif.

Le langage d'action, dès qu'il est entré dans la voie de l'analyse, peut y faire des progrès. Cependant, il cédera progressivement la place au langage articulé plus commode, car son pouvoir d'analyse est plus considérable. Le langage d'action est refoulé par la vie sociale ; pourtant, il se mêle encore à la parole. Le langage articulé s'accompagne d'« une danse des gestes ». Cette gesticulation varie en vivacité suivant les climats, mais il y en a chez tous les peuples un fonds commun. La parole, en succédant au langage d'action, conserve les caractères qu'il avait ; la voix, par exemple, dut s'élever et s'abaisser beaucoup pour remplacer les mouvements violents du corps. Condillac s'étend longuement sur les progrès de l'art du geste, des pantomimes chez les anciens, chez les Romains en particulier, sur la déclamation, la musique et la poésie. Nous n'avons pas à le suivre dans ces développements, si intéressants qu'ils soient.

CONCLUSION

La renommée de Condillac fut grande ; mais sa gloire a sombré, et ce philosophe, que beaucoup admirèrent, ne connaît plus que le dédain. Delbos déplorait que nous

qu'il désire, il commence déjà à décomposer sa pensée... Il ne la décompose pas pour lui ; car tant que les mouvements, qui expriment ses différentes idées, ne se succèdent pas, toutes ses idées sont simultanées comme ses mouvements. Sa pensée s'offre donc à lui toute entière, sans succession et sans décomposition ».

1. *Ibid.*, I^{re} partie, ch. VII ; t. V, p. 75.

n'ayons pas sur lui un livre équitable ¹ ; il y a, en effet, justice à lui rendre ; nous aimerions y avoir contribué. Son importance historique est considérable ; plusieurs générations le méditèrent et vécurent de sa pensée.

Il y a deux hommes en Condillac : le logicien-grammairien et le psychologue. Le premier fait tort au second. Le logicien a tendance à simplifier et à tout réduire en schémas verbaux ; le type du raisonnement est le calcul mathématique, où les quantités se transforment par voie d'identité ; les opérations psychologiques deviendront intelligibles si on leur fait subir le même traitement. L'essentiel est donc de créer un langage tel que toutes ces opérations s'y ramènent les unes aux autres ; toute science est une langue bien faite, la psychologie est la grammaire ². Telle est la signification de cette doctrine de la *sensation transformée*, où il ne faut sans doute voir qu'un procédé de classification méthodique et claire inspiré des procédés algébriques ³. Que Condillac soit conduit à simplifier jusqu'à l'appauvrissement la vie psychologique, c'est tout à fait certain. Mais ce formalisme extrême n'est qu'un aspect de son œuvre. Delbos note que « Condillac n'est psychologue que par accident ». C'est vrai, si l'on veut dire que domine en lui ce souci d'établir une langue bien faite permettant de décrire méthodiquement et par ordre la suite des opérations de l'esprit ; et cette tendance,

1. *La Philosophie française*, p. 250 (note). M. Maurice Blondel, éditeur du livre de Delbos, indique que ce dernier attachait une grande importance à l'œuvre de Condillac, ne fût-ce que « parce qu'elle a contribué à susciter Maine de Biran ». Depuis, deux ouvrages ont été consacrés à Condillac par R. LENOIR et G. LE ROY, voir *Indications bibliographiques*.

2. Cf. BRUNSCHVIG, *Le Progrès de la Conscience*, p. 592-593 : « C'est d'un progrès dans la simplification du langage que Condillac paraît attendre le succès de l'analyse métaphysique ; rien n'est plus propre à nous faire douter que cette analyse ait effectivement tenu, chez lui, la promesse de ne point découvrir de vérité qu'elle ne la démontre, si du moins nous n'acceptons pas, à titre de démonstration, la transposition arbitraire des opérations psychologiques en opérations grammaticales ». Dans son récent ouvrage, *La Psychologie de Condillac*, M. G. LE ROY montre combien la tendance panlogique était forte chez Condillac.

3. Cf. DELBOS, *La Philosophie française*, p. 273.

fondamentale chez lui, n'a fait que croître jusqu'à la fin de sa vie. Mais ce n'est plus aussi exact si, par delà les intentions claires, on cherche les tendances obscures. En Condillac il y a un véritable psychologue qui n'a jamais pris pleinement conscience de soi et n'a pas explicité toutes ses richesses ; il y a, derrière la *sensation transformée* et toutes les équations que nous sacrifierions volontiers, une psychologie implicite qui a pressenti avec beaucoup de bonheur quelques-uns des thèmes favorisés de notre psychologie moderne. A ce titre, et sans tenir compte des légendes, celle-ci doit reconnaître en Condillac un de ses fondateurs authentiques.

Le problème qui nous a paru fondamental chez lui est celui du passage de la connaissance pratique à la connaissance de théorie, de la spontanéité et de l'instinct à la réflexion, de la nature à l'art. Condillac a cherché comment nous pouvons arriver à disposer de notre pensée, comment l'âme devient active. Mais l'activité qui le préoccupe est moins celle d'une nature que celle d'une intention subjective et consciente. *L'activité de l'âme, chez Condillac, n'est pas l'activité d'une force considérée comme une chose, elle est bien plutôt l'activité d'un sujet qui se fait, se prend à son compte et dispose de soi.* Beaucoup de ceux qui, après Condillac, « retrouveront » l'activité de l'âme, ne retrouveront souvent qu'une activité de force et méconnaîtront cette activité de sujet que Condillac a pressentie.

Qu'à cette question, assez neuve à son époque, Condillac n'ait pas apporté la réponse nette qu'on souhaiterait, cela ne fait aucun doute, mais, avec le mérite de la poser, il a eu celui d'en préparer la réponse. Résumons-en les éléments les plus féconds.

La conception de plans différents de conscience, qui aura une si heureuse fortune, se trouve chez Condillac qui distingue le plan des connaissances pratiques

orientées vers l'action et celui des connaissances de théorie orientées vers la connaissance¹. La primauté de l'affectif, l'antériorité du spontané sur le réfléchi, de la nature sur la méthode sont affirmés avec force. La connaissance est conçue comme incluant nécessairement la *distinction*, la distinction des choses entre elles dans l'espace, des choses et du sujet, et même du sujet d'avec lui-même ; c'est l'*opposition corrélatrice* qui fonde la connaissance distincte.

La connaissance se construit par un déploiement d'activité motrice dans le toucher, et d'activité volontaire dans le signe conçu comme un toucher. Les signes volontaires et le langage sont nécessaires pour assurer d'une façon plus complète et plus féconde le passage d'un plan à l'autre ; par eux, la pensée devient maîtresse d'elle-même et dispose de soi.

Ainsi, le rôle propre de l'intelligence tend à s'effacer devant celui de la volonté, la notion de compréhension passe au second plan, derrière celle de conscience ; la conscience est assurée par la distinction et la distinction par l'acte tactilo-moteur ou volontaire.

Que sur chacun de ces points Condillac ne soit pas

1. Une intelligente étude consacrée à Condillac date de 1866 : *De l'Influence précédemment exercée par Condillac dans la Philosophie et les Lettres et de celle qu'il peut encore exercer aujourd'hui*, par M. PATRU ; extrait des *Mémoires* lus à la réunion des Sociétés savantes à Paris ; Grenoble, 1866, 21 pages. Cette étude cherche à réhabiliter Condillac dont le système a été mal compris. Le mot de sensation désigne non pas la simple donnée des sens, mais la vie de sentiment, c'est-à-dire la vie spontanée ; Condillac a pensé que « la vie intellectuelle de l'homme a son origine dans la vie de sentiment » (p. 15) ; tout son effort s'est concentré sur cette dépendance fondamentale. « La sensation est pour lui l'ensemble des faits psychologiques de la vie spontanée, ensemble qui rentre dans des éléments actifs et des éléments passifs ; seulement, les éléments actifs n'y sont pas volontaires. Son système signifie que l'actif volontaire et l'idée *viennent à la suite* du fait complexe de la vie spontanée » (p. 13). L'auteur reconnaît que « Condillac n'a guère étudié que l'activité des hommes qui le préoccupe plus que les éléments passifs » et interprétant Condillac en biranien, il nous dit : « Sans doute, dans la vie spontanée, il y a de l'activité, mais il n'y a pas d'activité volontaire. Quand l'activité volontaire paraîtra en nous, c'est alors que nous pourrions analyser le sentiment, auparavant, nous ne le pouvions pas » (p. 10).

arrivé à une conception tout à fait claire et cohérente, c'est vrai. Essayons, en nous aidant de la critique biranienne, de préciser ses incertitudes.

Biran a fait de la pensée de Condillac une critique souvent répétée et approfondie. Son grief central est que Condillac ait placé dans la sensation le fait primitif. Au *Je pense*, il substitue le *Je sens*. Mais du *Je sens*, aucune philosophie vraie ne peut découler ; en effet, si nous partons de la sensation comme fait primitif, ou bien nous nous plaçons dans l'état de simplicité d'une « nature animale et purement sensitive » ¹, et aucune vie proprement humaine ne pourra naître ; ou bien, nous concevons cette sensation comme la manière d'être d'une âme-substance, qui échappe à la conscience, et dans ce cas encore nous n'atteignons pas ce que nous sommes par nous-mêmes ; cette erreur initiale est subversive de tout le système. L'analyse de Condillac est une analyse descriptive plutôt qu'une vraie décomposition, « une analyse logique ou artificielle qui part uniquement des classifications hypothétiques du langage » ², et pour laquelle le sens intime n'a pas été consulté ; les transformations que Condillac pratique sont des transformations verbales sans modèles réels. Le moi de Condillac, enfin, est considéré du dehors, ce n'est pas le *je* qui s'abstrait lui-même sans jamais pouvoir être abstrait ³, le *je* de la conscience qui n'est pas une chose pensante ⁴, et Biran a ce mot remarquable : « Selon Condillac, le moi n'est rien ou n'existe pas pour lui-même, et il faut se placer hors de lui, non seulement pour concevoir ce qu'il peut être, mais même pour savoir s'il est » ⁵.

1. *Nouvelles Considérations sur les rapports du Physique et du Moral*, éd. Cousin, t. IV, p. 220.

2. *Mémoire sur la Décomposition de la Pensée*, éd. Tisserand, t. III, p. 90.

3. *Nouvelles Considérations sur les Rapports du Physique et du Moral*, éd. Cousin, t. IV, p. 207.

4. *Ibid.*, p. 215.

5. *Ibid.*, p. 220.

Le fait d'avoir ignoré le point de vue réflexif vicie partiellement les vues profondes de Condillac que nous énumérions plus haut. Tout le système est centré sur *l'objet* ; l'opération tend à se confondre avec son résultat ¹. On le voit à propos du *toucher*, c'est par la connaissance de *touts* objectifs que la distinction s'opère. Condillac a toujours cru, dès 1754, que le mouvement était indispensable à la perception des objets extérieurs ² ; il a souligné son importance, il a insisté sur l'activité et même l'activité intentionnelle, sans cependant changer l'axe de sa doctrine, activité et mouvement restent trop extrinsèques à la prise de conscience distincte. Destutt de Tracy insistera sur la nécessité de considérer la conscience même du mouvement.

La conscience du moi ne semble pas poser de problèmes particuliers à Condillac ; elle est donnée dès le début ; il y a un sentiment fondamental fait de l'action des parties du corps les unes sur les autres et surtout du jeu de la respiration ; c'est le changement qui se produit en lui qui permet de dire *moi* ; d'autre part, le moi est donné dès le sens de l'odorat, lorsqu'il y a souvenir d'odeurs précédemment senties ; le jugement d'existence est conscience de durée et il est donné, il n'y a pas à l'expliquer ; le moi apparaît à soi-même, comme une lumière est lumineuse, il n'a pas à se poser.

La notion de réflexion n'est pas absolument claire. Dans le *Traité des Sensations*, avec le toucher, la statue

1. « Comme dans le point de vue hypothétique, où il se mit alors, il identifiait complètement le *moi* avec toute modification passive, il devait aussi, par suite, identifier les actes ou opérations avec leurs objets, les forces avec leurs produits, la pensée, en tant qu'elle est propre à *produire* des changements, avec la sensibilité, en tant qu'elle est propre à en *recevoir* » (*Mémoire sur la Décomposition de la Pensée*, éd. Tisserand, t. III, p. 98).

2. « Tant qu'elle [la statue] a été immobile, elle n'a pu avoir aucune idée de cette résistance : la solidité de son corps ne lui donnait que le sentiment uniforme que nous nommons pesanteur. Mais dès qu'elle se meut, se touche, ou saisit d'autres objets, elle sent de la résistance et de la solidité (*Traité des Sensations*, éd. 1754, II^e partie, ch. IV, § 2).

reçoit le pouvoir de réfléchir ; et dans l'*Essai* il semble que ce pouvoir ne soit acquis qu'avec et par les signes volontaires ; en fait, la réflexion dans le *Traité* et la réflexion dans l'*Essai* sont la même réflexion, mais à un degré de développement différent. Dans le *Traité*, c'est-à-dire sur le plan des connaissances pratiques, la réflexion est définie comme l'attention « qui combine les sensations, qui en fait au dehors des *touts*, et qui, réfléchissant, pour ainsi dire, d'un objet sur un autre, les compare sous différents rapports » ; dans l'*Essai*, c'est-à-dire sur le plan des connaissances de théorie, la réflexion est l'attention dont on dispose, celle qui se dirige elle-même. La première réflexion est le maniement de l'espace, grâce à la connaissance des unités objectives ; la seconde est le maniement de nos pensées, grâce aux signes. Tout incline à penser que le toucher moteur, tel que le considère le *Traité*, ne représente qu'une activité consciente, mais spontanée, par opposition aux signes d'institution qui impliquent au contraire une activité de choix ; mais, en un autre sens, les deux activités sont en continuité ; le signe prolonge l'action du toucher, il est une sorte de tact mental. Il solidifie et fixe la pensée ; son rôle est sur le plan des connaissances de théorie, *analogue* à celui du toucher sur le plan des connaissances pratiques : la réflexion n'est jamais chez Condillac que l'attention. Elle n'est pas un retour sur ce qui pense mais sur ce qui est pensé.

On le voit bien à l'épineuse question de l'origine des signes ; épineuse question, car c'est la question de l'origine de la réflexion ; il faut montrer comment l'esprit s'oppose à soi-même, sort de la simplicité et s'objective pour se dominer. Condillac, dans l'*Essai*, écarte d'abord la question ¹ et annonce qu'il y répondra plus loin. Il était difficile en effet d'expliquer ce dédoublement réflexif alors que l'on pose au principe, non une dualité

1. 1^{re} partie, Section II, ch. V.

essentielle, mais une simplicité primitive, Condillac est obligé, pour assurer la naissance des signes, de faire appel à la vie sociale, comme nous l'avons vu ; c'est la société qui rend à l'individu le service de le dédoubler ; ce sociologisme est parfaitement cohérent avec le système qui voit dans la sensation le fait primitif.

Ces confusions, ces lacunes qu'il ne faut ni céler, ni minimiser, font, et nous insistons sur ce point, que la psychologie de Condillac ne se présente en aucune façon comme un système ; le système, chez lui, est ailleurs et nous avons dit sa faiblesse ; mais son formalisme de logicien et de grammairien recouvre, comme une carapace trop apparente, un monde bien vivant de problèmes et d'aperçus psychologiques mal explicités, insuffisamment poussés, qui constituent des tendances plus que des théories, mais qui furent des orientations singulièrement fécondes. Condillac nous apparaît à l'origine de ce spiritualisme qui ne conçoit pas le sujet comme à côté de l'objet, mais comme *relativement* à l'objet ; ceux-mêmes qui, comme Biran, le critiqueront, suivront la voie qu'il a ouverte, reprendront ses problèmes et approfondiront ses aperçus ¹.

I. Nous voulons rapprocher de Condillac Ch. Bonnet, naturaliste et philosophe genevois (1720-1793) qui a développé ses idées sur l'âme dans un *Essai de Psychologie* (1754) et un *Essai analytique sur les Facultés de l'âme* (1759). Sur ce contemporain de Condillac qui fournit au jeune Biran des thèmes de réflexions, nous voudrions faire trois remarques. Inventeur en même temps que Condillac de l'hypothèse de la statue, Bonnet insiste sur le rôle des signes et du langage ; l'homme se distingue de l'animal parce qu'il a la parole (*Œuvres*, Neufchatel, 1779-1783, 8 tomes en 10 vol., in-4°, t. VIII, *Essai de Psychologie*, p. 193) qui lui donne sur ses pensées un pouvoir despotique ; « l'homme est le seul animal qui parle, et cette admirable prérogative lui donne l'empire sur tous les animaux... Par la parole, il se connaît lui-même, connaît les êtres qui l'environnent et les tourne à son usage : il peut dire *Moi* » (*Œuvres*, t. IV, II^e partie, *Contemplation de la Nature*, 12 partie, ch. XXXII) ; grâce à la parole, l'homme n'est plus assujéti à l'ordre que lui inspire son imagination, mais il peut arranger ses idées sur le papier ou dans sa tête.

De l'âme en elle-même, nous ne pouvons rien dire, son union avec le corps est un mystère ; l'homme est un être mixte ; l'âme est une puissance indéterminée que le corps réduit en acte, « il faut donc toujours en revenir au physique comme

à la première origine de tout ce que l'âme éprouve. Nous savons que les idées sont attachées au jeu de certaines fibres ; nous pouvons donc raisonner sur ces fibres, parce que nous voyons des fibres » (*Œuvres*, t. VI, *Essai analytique*, préface, p. xvi). L'âme est active, c'est-à-dire qu'elle exerce son action hors d'elle et sur son corps. « Cette préférence que la statue donne à la sensation qui lui plaît le plus, est une *action* que la statue exerce sur cette sensation. Préférer n'est pas sentir, c'est se déterminer, c'est agir... Un être qui éprouverait des sensations et qui ne serait point *actif*, serait simplement affecté » (*Ibid.* § 135, p. 76). Donner son attention à un objet n'est pas simplement en recevoir l'impression, c'est réagir. Il faut distinguer deux sortes de personnalité, la première résulte de la liaison des sensations, la seconde est « cette personnalité *réfléchie* qui consiste dans ce retour de l'âme sur elle-même, par lequel séparant, en quelque sorte, de soi ses propres sensations elle réfléchit que c'est elle qui les éprouve ou qui les a éprouvées » (*Ibid.*, p. 59, § 113).

On voit en tout cela bien des thèmes biraniens s'ébaucher ; mais Ch. Bonnet concevait la psychologie comme une science naturelle, nous ne connaissons que le jeu des fibres, et nous ignorons tout du mécanisme de notre action ; je sens bien que je veux mouvoir mon bras, mais ce sentiment si évident qu'il soit « ne me prouve pas encore que c'est moi-même qui meus mon bras. Je suis seulement assuré que lorsque j'ai la volonté de mouvoir, mon bras est mû » (*Œuvres*, t. VIII, *Essai de Psychologie*, p. 411).

CHAPITRE II

LAROMIGUIÈRE

La pensée philosophique, après Condillac, se partage en trois courants ; il y eut comme un démembrement de l'héritage du maître. Laromiguière prélude à la psychologie désincarnée et superficielle de l'Éclectisme. Les idéologues s'inspirent de la méthode d'analyse de Condillac, mais, soucieux d'expérience positive, ils donnent, avec Cabanis, un premier modèle d'analyse psychologique expérimentale. Enfin, Maine de Biran, préoccupé de retrouver le moi en tant que sujet véritable, se dégage de l'objectivisme de ses contemporains. Chercher le sujet comme une chose semblable aux autres et faisant nombre avec elles ; instruit par l'échec de cette prétention, se rabattre sur l'objet ; enfin concevoir le sujet comme l'acte de se donner cet objet : ces trois attitudes composent un rythme, peut-être essentiel à la pensée ; nous le retrouvons, en effet, dans les générations suivantes : au cycle Laromiguière, Idéologues, Biran, correspond un cycle Éclectiques, Psychologie expérimentale, Lachelier.

La destinée de Laromiguière¹ est curieuse ; esprit net,

1. Laromiguière (1756-1837) fit surtout une carrière de bibliothécaire ; il n'enseigna à la Faculté des Lettres de Paris que deux ou trois ans, à partir de 1811. Les *Leçons de Philosophie*, nées de ce cours, furent publiées en 1815,

mais de peu d'envergure, il fut un écrivain élégant et lucide ; à cela en partie, sans doute, est dû le succès de ses *Leçons de Philosophie*. C'est un condillacien qui continue et, dit-on, corrige son maître ; nous verrons comment.

Ce qu'il veut, c'est expliquer la formation de l'intelligence ; il emploiera pour cela la méthode de Condillac. Aux yeux de Laromiguière, le condillacisme est une tentative pour expliquer par voie d'identité les opérations de l'esprit ¹, et c'est bien cette méthode de construction synthétique partant de l'abstrait que Laromiguière utilise et que Biran lui reproche vivement. Mais *cette méthode se heurte chez Laromiguière à un sentiment vif de l'irréductibilité des divers aspects de l'âme*, aussi son analyse est plutôt un tableau descriptif qu'une explication.

On dit volontiers que Condillac a méconnu l'activité de l'âme et que Laromiguière l'a retrouvée ; cette façon de s'exprimer n'est pas heureuse ; Condillac n'a pas méconnu l'activité de l'âme, et Laromiguière le reconnaissait parfaitement, puisqu'il se plaît à énumérer les passages où Condillac affirme cette activité et qu'il trouve même que Condillac l'exagère en la voyant s'exercer jusque dans la sensation ². En fait, il nous semble que Laromiguière a été surtout sensible à l'hétérogénéité que manifeste l'âme humaine et à l'opposition activité-passivité, opposition qu'il ne voyait pas assez

elles eurent cinq éditions de son vivant, la sixième, qu'il avait en partie préparée, parut en 1844. A l'écart des luttes politiques, soucieux uniquement de l'analyse des idées, sage et réservé, Laromiguière vit sa doctrine facile et spiritualiste accueillie favorablement par les régimes divers. Son orientation philosophique datait déjà de 1793 et même d'avant cette date.

1. Condillac voit toutes nos facultés « sortir de la sensation, qui se transforme (ou qu'il transforme) en chacune d'elles, il ne craint pas de dire que comme en algèbre l'équation fondamentale passe par différentes transformations pour devenir l'équation finale qui résout le problème ; de même la sensation passe par différentes transformations pour devenir l'entendement » (*Leçons de Philosophie*, I p. 130-131).

2. *Leçons de Philosophie*, 1^{re} éd., t. I 9^e leçon.

exprimée dans Condillac ; et par là son effort est analogue à celui de Maine de Biran ; mais il n'a pas compris l'activité proprement réflexive du moi dont on trouve chez Condillac des pressentiments intéressants ; il objective le principe actif comme le principe passif, et par là s'oppose à tout le biranisme.

Cette conscience de la diversité psychologique a fait reconnaître à Laromiguière non seulement l'irréductibilité de l'activité de l'âme qui est pour lui *l'attention*, mais aussi les différents aspects du sentiment. Il faut distinguer quatre manières de sentir : le sentiment-sensation qui se rapporte aux idées sensibles ; le sentiment de l'action des facultés de l'âme ; le sentiment de rapport ; le sentiment moral. Entre ces quatre espèces de sentiments, il y a solution de continuité ; ils diffèrent en nature ¹ et ne se transforment pas l'un en l'autre ; avec chacun apparaît une nouvelle existence ². Laromiguière trouvait, dans cette distinction, le moyen de se frayer une voie intermédiaire entre l'empirisme et l'innéisme ³, car une idée qui n'a pas son origine dans les sens peut l'avoir dans une autre manière de sentir ⁴.

Qu'entend-il exactement par sentiment ? C'est au fond la conscience, mais la conscience sous sa forme spontanée. Suivant Lachelier, le sentiment était pour Laromiguière, une perception qui prenait naissance « dans l'âme même, opérant sur les données des sens, ou même sans données sensibles. C'était sa manière de se représenter (en réaction contre Condillac) l'activité du moi, dont l'idée s'éveillait chez lui, comme chez Maine de Biran, et au même moment » ⁵. Ce jugement nous paraît exact dans sa première partie, mais il a besoin d'être précisé dans la

1. *Ibid.*, t. II, p. 85.

2. *Ibid.*, t. II, p. 95, p. 423.

3. *Ibid.*, t. II, p. 151.

4. *Ibid.*, t. II, p. 159.

5. Lalande, *Vocabulaire de la Philosophie*, art. Sentiment.

seconde. Car le *sentiment* semble être un état passif ; « le sentiment n'est pas la force de l'âme ; il ne prouve pas la force de l'âme. Au contraire, il prouve que sa force est hors de l'âme »¹ ; ou encore, « pour sentir, il suffit à l'âme d'être passivement affectée ; au lieu que pour connaître, il faut qu'elle agisse sur ce qu'elle sent »².

Les éléments passifs de nos connaissances sont précisément les quatre manières de sentir ; les éléments actifs sont les trois facultés de l'entendement : l'attention, la comparaison et le raisonnement. A l'opposé des quatre sentiments qui constituent autant de modes irréductibles, raisonnement et comparaison se ramènent finalement à l'attention. La véritable activité de l'âme est donc l'attention qui est à l'origine des idées et de toute connaissance véritable. Laromiguière affirme, et c'est en quoi il s'oppose à Condillac, l'irréductibilité de l'attention.

Le sentiment — et par là nous précisons l'idée de Lachelier dans la note que nous avons citée — est bien, chez Laromiguière, l'expression de l'activité de l'âme, mais d'une activité toute première ; le sentiment est *activifié*, en ce qu'il n'est pas forcément le produit de l'extérieur et qu'il émane de l'âme. Mais il y a un autre mode d'activité, au second degré, plus réelle, c'est l'attention. Il y a là, au fond, la distinction de l'activité spontanée et de l'activité réfléchie ; la première est connaissance confuse et ne donne jamais naissance au moi³. On passe de ce mode spontané à l'attention, par un déploiement original d'action ; il est impossible d'engendrer l'activité à partir de la passivité. Il faut distinguer entre origine et cause : si les idées ont leur origine dans le sentiment, elles ont leur cause dans l'action des facultés de l'entendement. On ne définit pas l'attention, ni l'activité de l'âme,

1. *Leçons de Philosophie*, t. II, p. 435.

2. *Ibid.*, t. II, p. 173.

3. *Ibid.*, t. I, p. 205.

« parce que, dans l'âme, rien n'est antérieur à son activité ; je veux dire, rien antérieur, d'où l'activité puisse tirer son origine »¹.

Cette activité est essentiellement une activité de distinction ; l'idée n'est rien d'autre que le sentiment dans lequel on introduit la distinction ; cette distinction réclame une succession d'actes ; et pour cela l'usage des signes est capital. L'enfant et l'animal ont tous deux des sentiments de rapport ; grâce à la parole et aux signes, l'enfant parvient de bonne heure à se représenter à part et successivement deux choses ; « l'enfant n'a pas besoin de mots pour sentir le moi modifié ; mais il en a besoin pour sentir et surtout pour conserver distincts l'un de l'autre, le moi et sa modification »² ; le rapport n'est plus seulement senti, il est alors perçu et affirmé. L'animal au contraire reste enfermé dans le sentiment, « le lion *sente* qu'il est fort ; il ne *sait* pas qu'il est fort ; et surtout, il ne dira jamais en lui-même *je suis fort* »³.

Comme chez Maine de Biran, le passage de l'activité spontanée à l'activité réfléchie est inexplicable parce qu'irréductible et d'autre part nécessaire. L'enfant reçoit des sensations, certaines attirent son regard, il « se sent regardant, avant d'avoir eu l'intention de regarder. Il ne tardera pas à sentir qu'il peut regarder volontairement... Dès que l'enfant se sent un tel pouvoir, il donne, ou il peut donner attention à tous les objets qui sont à sa portée. Il donne son attention par les yeux, et les couleurs se séparent, non seulement des sensations qui lui viennent par les autres sens ; elles se séparent entre elles. Il donne son attention par l'oreille, et il apprend à distinguer un bruit d'un autre bruit »⁴ ; pour le toucher, il en est de même. L'activité de l'attention est déclenchée,

1. *Ibid.*, t. I. p. 157.

2. *Ibid.*, t. II p. 125.

3. *Ibid.*, t. II p. 127.

4. *Ibid.*, t. II, p. 62-63.

semble-t-il, par le désir, l'âme ne peut pas « sentir et demeurer oisive ; car le sentiment, par la manière agréable ou pénible dont il l'affecte, provoque nécessairement son action » ¹, mais cette action vient d'elle.

Laromiguière semble parfois assez près de Biran jusque dans les expressions mêmes. Cependant, il s'en distingue profondément. Le sujet n'est pour lui, au fond, qu'une source d'activité que l'on peut étudier objectivement ; la relation du sujet au corps et au mouvement en particulier, dont Condillac avait montré quel parti on pouvait tirer, est complètement et délibérément méconnue par Laromiguière ; c'est parce qu'il ne connaît le corps que comme objet de la physiologie : « Je ne nie ni n'affirme l'action de l'âme sur le corps. Nous avons fait profession, avec Pascal, d'ignorer la manière dont le corps influe sur l'âme, et celle dont l'âme influe sur le corps » ². Aussi Laromiguière refuse de suivre ces philosophes « qui regardent l'âme comme une *force motrice des fibres* » ³ ; nous sentons la volonté de remuer notre bras, nous n'en sentons pas le pouvoir ⁴.

On peut se demander si cette exclusion du corps n'est pas en connexion avec l'objectivation de l'âme et du sujet ; dès là qu'on ne considère pas le sujet comme agissant sur son corps, il est assez difficile de n'en pas faire une chose. Biran ne s'y est pas trompé : son *Examen des Leçons de Laromiguière* est un de ses écrits les plus profonds ; cet ouvrage ne plut pas à Saphary, laromiguiériste fidèle, qui s'efforça de défendre son maître ⁵. La thèse de Biran est que Laromiguière ne parle pas comme Condillac, mais dit cependant la même chose, car il subordonne l'activité de l'âme à la sensation ; à cela Saphary oppose un texte :

1. *Ibid.*, t. II, p. 61.

2. *Ibid.*, t. II, p. 434.

3. *Ibid.*, t. II, p. 434.

4. *Ibid.*, t. II, p. 434.

5. M. SAPHARY, *l'Ecole éclectique et l'Ecole française* ; Paris, 1844, p. 121-126.

L'activité est « cette force [que nous sentons en dedans de nous-même et qui est la cause de tous les changements *qui ne dépendent pas des objets extérieurs* ». Mais il ne voit pas que, précisément, le mot grave et compromettant est « cette force qui est en dedans de nous-même » ; qu'est-ce, dira Biran, qu'être en dedans de nous-même ? Et ailleurs, à propos de Laromiguière, il notera : « Le concret a son principe dans l'abstrait : qu'est-ce que cela veut dire ? »¹.

Nous mentionnerons simplement deux auteurs qui nous paraissent devoir être rapprochés de Laromiguière qu'ils ont l'un et l'autre suppléé dans son enseignement et chez qui les rapports du langage et de la pensée sont mis en relief.

Dans son *Introduction à l'étude de la Philosophie*, J.-F. Thurot² consacre un chapitre intéressant aux rapports du langage et de l'abstraction : qui ne peut user de langage ne peut dissocier d'un tout un élément quelconque pour le considérer à part ; « tant que l'homme n'a pas l'usage de quelques signes d'institution, ou d'un langage artificiel quelconque, toutes les perceptions qu'il peut avoir à l'occasion des objets restent confondues ou constamment unies avec ces objets »³ ; le signe nous permet de séparer de l'objet un de ses aspects ; cet établissement du signe est une sorte de fait primitif au-delà duquel il serait vain de vouloir remonter ; on en peut décrire les progrès, c'est tout ; le langage naît de l'imitation réfléchie des sons par les inflexions de la voix et des actions par les gestes. Les gestes sont produits d'abord sous le coup de l'émotion, mais l'habitude en atténuant l'impression

1. *Six manuscrits...*, in *R. m. m.*, 1906, p. 447.

2. *De l'Entendement et de la Raison. Introduction à la Philosophie*, 2 vol., in-8°, Paris, 1933. — J.-F. Thurot, helléniste et philosophe, enseigna la philosophie à Paris de 1811 à 1823.

3. *Introduction à la Philosophie*, t. I, p. 165

permet à l'attention de les remarquer et d'apercevoir en eux des signes.

Cardaillac ¹ publia des *Etudes élémentaires de Philosophie*, en 1830. L'intérêt de cet ouvrage est dans la liaison qu'il établit entre le langage et la pensée. Il voit entre eux une union très étroite, analogue à celle de l'âme et du corps ², entre lesquels on ne peut concevoir de séparation que par abstraction ³. Le sentiment de la pensée et de la parole ne constituent qu'un seul sentiment ⁴, et c'est par la parole que se réalisent toutes les opérations de notre pensée. Penser, c'est se parler intérieurement. « C'est par le corps que l'âme se manifeste à elle-même, et elle ne se sent que par les divers sentiments qui lui viennent du corps » ⁵. Il faut distinguer les organes locomoteurs et les organes vocaux. L'organe locomoteur n'effectue que des déplacements ; l'organe vocal crée le son et son action a un contre-coup uniquement dans l'intérieur ; l'âme se modifie constamment sans l'intermédiaire des sons ⁶.

Par la parole, l'âme s'intériorise et se commande à elle-même ; Cardaillac compare l'action locomotrice et l'action vocale ; son analyse est assez heureuse : quand nous voulons produire un acte, nous n'avons que l'idée totale de l'acte sous une forme massive et confuse où rien n'est démêlé ; ce sont les idées qui, non senties, dirigent les mouvements successifs qui se coordonnent avec elles ; il en va de même pour la pensée : ce sont les idées que nous voulons exprimer qui, bien qu'inaperçues, dirigent les mouvements de l'organe vocal destiné à les rendre sensibles par l'articulation des mots qui leur servent de corps.

1. *Etudes élémentaires de Philosophie*, 2 vol., Paris 1830. — Cardaillac (1766-1845) supplée Laromiguière de 1824 à 1829. Observateur assez fin il ne publia que ce seul ouvrage dont l'intérêt n'est pas médiocre. Egger rappela son nom en consacrant à ses vues sur la parole intérieure une critique assez longue (*La Parole intérieure* p. 43-57).

2. *Etudes élémentaires de Philosophie*, t. II, p. 229.

3. *Ibid.* t. II, p. 33.

4. *Ibid.*, t. II, p. 234.

5. *Ibid.*, t. II, p. 233.

6. *Ibid.*, t. II, p. 331.

CHAPITRE III

LA THÉORIE DE « LA MOTILITÉ » CHEZ DESTUTT DE TRACY ET CABANIS

Le nom d'idéologie fut choisi par Destutt de Tracy pour désigner l'analyse de l'esprit humain telle qu'il la comprenait ; il voulait la distinguer de la métaphysique ou de la psychologie qui impliquent une recherche des causes premières et une connaissance de la nature de l'âme ¹. En se limitant à l'analyse du jeu de l'esprit, les idéologues se situent entre Condillac dont ils se réclament et la psychologie positive qu'ils annoncent.

Destutt de Tracy ² se borne à une analyse mentale. Cabanis pratique l'analyse physiologique. Le premier surtout nous retiendra, car son œuvre est importante

1. Sur le mot *idéologie*, cf. DELBOS, *Maine de Biran et son œuvre philosophique*, p. 35-36.

2. Destutt de Tracy (1754-1836), officier, membre de l'Institut dès sa fondation, sénateur et pair de France, est le type même de l'idéologue qui ne s'attache qu'à l'analyse des idées ; écrivain clair et froid, Tracy se satisfait facilement ; il ne manquait pas cependant de curiosité philosophique ; « livré par les circonstances à mon penchant pour la vie solitaire et contemplative, je me mis à étudier, moins pour accroître mes connaissances que pour en reconnaître les sources et les bases. Cela avait été l'objet de la curiosité de toute ma vie. Il m'avait toujours semblé que je vivais dans un brouillard qui m'importunait, et la plus extrême dissipation n'avait jamais pu me distraire complètement du désir de savoir ce que c'est que tout ce qui nous entoure, comment nous le connaissons et de quoi nous sommes sûrs » (Cité par PICAUVET, *Les Idéologues*. Paris, 1891, p. 299).

pour l'histoire de la motricité par son apport original, par les incertitudes même dont elle témoigne ainsi que par l'influence qu'elle exerça sur la pensée biranienne ¹.

Nous considérerons d'abord quelques *Mémoires* lus à l'Institut, dans les années IV et V. La pensée n'y est pas, comme plus tard dans l'*Idéologie*, vulgarisée à l'usage des classes. Ce sont ces mémoires qui produisirent dans l'esprit de M. de Biran une révolution dont les traces ne devaient jamais s'effacer ².

Condillac révéla la philosophie à Destutt de Tracy qui, emprisonné aux Carmes, lut tous ses ouvrages, « leur ensemble, dit-il, m'ouvrit les yeux, leur rapprochement me montra ce que je cherchais. C'était la science de la pensée » ³. On peut mesurer le prestige de Condillac aux louanges que Tracy lui décerne ; il est le plus exact et le plus lumineux des métaphysiciens ; le *Traité des Sensations* est un excellent ouvrage « qui ne laisse rien à désirer », et après lequel « il ne reste plus aucun louche sur l'origine des idées ». Tracy veut le compléter plutôt que le combattre, et il prétend être plus fidèle que Condillac lui-même aux conséquences de ses principes ⁴.

Nos sensations ne sont que des modifications intérieures de notre être, mais sur leur objectivation Condillac est hésitant et incertain. Sur ce point, la pensée de Destutt

1. « Pour le fond des idées j'avoue sincèrement que je crois être arrivé à la vérité, et qu'il ne me reste aucun louche ni aucun embarras dans l'esprit sur les questions que j'ai traitées » (*Elements d'Idéologie, Idéologie proprement dite*, avertiss. de 1804, p. v).

2. Cf. *infra*, p. 80.

3. Le premier *Mémoire* est un traité d'idéologie, ou plus exactement, un prospectus du traité que Tracy souhaiterait voir faire, après avoir montré, contre Condillac, que ce n'était pas le toucher mais le mouvement qui nous révélait le non-moi, Tracy envisage la pensée d'un point de vue statique et en esquisse une véritable décomposition, puis d'un point de vue dynamique et en retrace les progrès dus à l'usage des signes et à l'influence de l'habitude. On trouve dans ces 168 pages, la matière de plusieurs traités : sur les sensations et la décomposition de la pensée, sur les signes et sur l'influence de l'habitude. Nous croyons volontiers Maine de Biran quand il nous dit y avoir trouvé le texte de ses méditations et la trame de ses réflexions.

4. Cf. PICAVET, *Les Idéologues*, p. 303.

de Tracy se résume en deux propositions : *la connaissance des corps n'est pas due au toucher, mais à la motilité ; — le jugement ne peut s'exercer que lorsque nous avons acquis la connaissance des corps.*

I. LA MOTILITÉ ET LA CONNAISSANCE DES CORPS

Destutt de Tracy établit d'abord que ce n'est pas le toucher qui nous fait connaître les corps.

Il faut aller jusqu'au bout du principe posé par Condillac lui-même : les sensations, en tant que telles, sont subjectives ¹, la sensation tactile comme les autres.

Condillac avait bien vu que la sensation qui nous fait atteindre les corps doit nécessairement être composée, c'est-à-dire inclure une *opposition corrélatrice* ; mais il s'est trompé, en pensant que la sensation de solidité réalisait cette exigence. Cette sensation est simple comme les autres ; il faut lui substituer la sensation de résistance qui est composée de celles de solidité et de mouvement ; de cette façon, se produisent les deux perceptions à la fois simultanées et distinctes nécessaires à la naissance du premier jugement ².

Condillac a bien eu quelque pressentiment de cette nouvelle idée quand il dit que, si la statue ne connaît

1. Dans les *Eléments d'Idéologie*, t. I, *Idéologie proprement dite*, 3^e éd., 1817, p. 148.

2. « Supposez la statue parfaitement immobile et n'ayant encore eu aucune sensation de mouvement, et qu'elle vienne à être pressée, accablée même par un corps étranger, ce corps lui donnera assurément la sensation de solidité et il peut la lui donner jusqu'à l'intensité de la douleur la plus aiguë. Cependant, cette sensation si vive ne fera pas plus porter à la statue le jugement qu'elle lui vient de quelque chose hors d'elle, que ne l'a fait la sensation d'être piquée ou pincée, qui sont bien aussi des effets de la solidité. Ce n'est donc pas la sensation de solidité qui fait porter ce jugement, car elle est simple comme toutes les autres ; mais la sensation de résistance, parce qu'elle est composée de celle de solidité et de celle de mouvement et qu'il faut deux perceptions simultanées et distinctes pour donner lieu à un jugement. Cette remarque achève, ce me semble, de lever toute obscurité, et elle aurait éclairé Condillac s'il l'eût faite » (*Mémoires de l'Institut*, t. III, p. 449-500).

les corps et le sien que grâce à la sensation de solidité, elle ne peut acquérir cette sensation que par le mouvement. Pourquoi ne dit-il pas alors, se demande Tracy, que c'est le mouvement qui nous fait connaître les corps? Tracy le dira nettement, toutes nos sensations, y compris celle du toucher, ne sont pour nous que des modifications intérieures de notre être qui ne nous donnent aucune notion de ce qui les cause; « la faculté de faire du mouvement et d'en avoir la conscience nous apprend seule qu'il existe ce que nous appelons « des corps », et elle nous l'apprend par la résistance que ces corps opposent à nos mouvements. Cette faculté, que pour abrégér, je nommerai la *motilité*, est donc le seul lien entre notre *moi* et l'univers sensible »¹.

La doctrine de Tracy peut sembler bien voisine de celle de Condillac; Delbos juge qu'elle n'y apporte que des corrections « quelque peu extérieures »²; il pense qu'« on ne saisit pas, en effet, chez Tracy une distinction tranchante entre la motilité et les autres sens; la motilité est un sens qui s'ajoute aux autres plus qu'il n'en diffère radicalement; elle enrichit notre nature d'êtres sentants plutôt qu'elle n'en révèle un aspect tout contraire. Condillac, en attribuant dans le *Traité des Sensations* au seul toucher la faculté de juger par lui-même des objets extérieurs, n'avait point pour cela fait du toucher un sens essentiellement autre. De même Tracy : en rapportant à la motilité la connaissance des corps et la condition d'exercice des facultés intellectuelles, il ne l'avait pas

1. *Ibid.*, t. I, p. 302. La Motilité est la faculté à laquelle nous devons la *perception de mouvement et celle de résistance*, c'est-à-dire « qu'elle nous fait éprouver la sensation que nous appelons effort, suivie, tantôt de succès, tantôt d'impossibilité. Lorsque nous éprouvons cette sensation accompagnée de résistance dans une direction, et de mouvement dans une autre, comme lorsque notre main glisse le long d'un corps sur lequel elle appuie, il est impossible que ces deux sensations se confondent, puisque ce sont deux modifications qui s'excluent l'une l'autre » (*Ibid.*, p. 333).

2. *Maine de Biran et son œuvre philosophique*, p. 54.

mise radicalement à part »¹. Il nous semble cependant que la théorie de la motilité réalise avec Tracy un double progrès : la motilité est considérée comme *indépendante des autres sens* et d'un point de vue plus réfléchi. Il est bien vrai que la motilité est conçue comme un autre sens, mais un sens qui peut se mêler aux autres parce qu'il n'a pas d'organe propre et qui est indépendant d'eux. Pour Tracy, la motilité n'a pas en elle-même plus de rapports avec le toucher qu'avec la vue, le goût, l'odorat et l'ouïe ; elle est la moitié de notre faculté de sentir ; on peut mettre, d'une part, tous les sens qui reçoivent les différentes impressions des corps sans les apercevoir et, d'autre part, la motilité qui est « la faculté d'aller tirer de ces mêmes corps une impression de résistance à nos mouvements qui nous fait connaître leur existence. Si Condillac eût envisagé ainsi la motilité, il aurait considéré ses effets, soit à elle seule, sans aucun sens, soit avec chaque sens l'un après l'autre »² ; la motilité peut se concevoir indépendamment des sens et du tact même ; on peut supposer la statue de Condillac se mouvant « avec la peau du corps parfaitement ladre ». Cette indépendance de la motilité vis-à-vis des autres sens est l'originalité de Destutt de Tracy ; il s'en rendait compte et voyait là une vérité neuve. La motilité est pour lui un sixième sens qui n'a pas d'organe particulier³ parce que son organe se confond avec tous les autres et surtout avec le tact.

La seconde nouveauté de Tracy est de mettre l'accent sur la conscience du mouvement ; le mouvement n'est pas seulement ce qui permet à la sensation de solidité ou de résistance de se produire ; il est intériorisé, l'élément important est la sensation qu'il procure en tant que

1. *Ibid.*, p. 311-312.

2. *Mémoires de l'Institut*, t. I p. 303.

3. La sensation de mouvement « n'a point d'organe déterminé ; nous la ressentons à l'intérieur et à l'extérieur de notre corps ; elle affecte tout notre être » (*Ibid.*, t. I p. 329).

mouvement et qui se compose avec celle de solidité et nous donne la sensation de résistance qui, elle, est vraiment alors une sensation composée. Parce que Destutt de Tracy a intériorisé le mouvement, il peut considérer deux termes ; les données nécessaires existent pour la constitution d'une relation ; Condillac ne pouvait fonder cette relation, car il reste sur un seul plan, l'objectif : « il parle toujours des mouvements que fait la statue, et il ne fait pas mention de la conscience, du sentiment qu'elle en a. En négligeant cette circonstance, il a été conduit à confondre la sensation de résistance avec celle de solidité, et il ne peut faire que de vains efforts pour prouver que cette dernière n'est pas une sensation simple, une pure modification interne, comme toutes les autres » ¹.

Il reste que Tracy n'a pas conçu la dualité *mouvement-résistance* qu'il appelle déjà « l'effort », comme une opposition d'action et de passion, et Delbos note très bien qu'à cause de cela il n'avait pas pensé à mettre l'opposition de la motilité et des autres sensations en connexion avec l'opposition des effets engendrés par l'habitude ; mais en s'attachant à la conscience motrice, il se référait à la dualité sujet-objet et ouvrait la voie à la pensée de Maine de Biran qui découvrira une véritable hétérogénéité entre la force hyper-organique et la sensation musculaire.

II. MOUVEMENT ET JUGEMENT

L'originalité de Destutt de Tracy est d'avoir mis en relief le rôle de la sensation de mouvement et affirmé que

1. *Ibid.*, t. III, p. 499. Dans le 2^e mémoire (*Ibid.*, t. III, p. 491 et suiv.) Tracy se félicite de l'édition des œuvres de Condillac qui vient de paraître (éd. 1798) ; il signale à ses confrères les modifications apportées au *Traité des Sensations* ; et il constate que Condillac s'était rapproché de ses idées en donnant plus d'importance au mouvement, mais qu'il n'avait pas vu que, quand nous nous mouvons, nous avons conscience de nos mouvements, et qu'il confondait *résistance* et *solidité*.

l'opposition corrélatrice, source de toute objectivité, ne pouvait provenir que de la conscience d'un mouvement s'exerçant contre un obstacle ¹. Et c'est parce qu'elle pose un objet que la sensation de résistance permet au jugement de naître. Le jugement, en effet, est la faculté de percevoir des rapports ; or, pour sentir un rapport entre deux perceptions il faut les comparer, pour cela, les éprouver en même temps et d'une manière distincte ; et pour les distinguer, il faut les rapporter à leurs causes ; sans rapport aux objets, il n'y a ni distinction, ni jugement ². Quand nous savons qu'il existe quelque chose, nous avons un point de comparaison ; la résistance est le noyau autour duquel nous groupons toutes les sensations qu'un corps nous donne, couleur, odeur, saveur, poids, etc..

En admettant que sans la connaissance des corps nous ayons encore le moyen de combiner quelque peu nos perceptions, il demeurerait toujours que, sans la motilité, nous n'aurions aucun moyen de rapporter ces perceptions aux êtres qui en sont les causes, nous n'aurions aucune connaissance des corps extérieurs ni du nôtre, et nos connaissances seraient excessivement bornées. Sans motilité, d'ailleurs, nous n'aurions pas de signes, et sans signes, bien peu d'idées. La perception de l'effort est le premier jugement par lequel nous passons de la vie spontanée à la vie réfléchie ; l'intelligence humaine, qui n'est pas autre chose que notre faculté de percevoir ³, ne crée ni n'invente

1. « Lorsque nous éprouvons cette sensation [d'effort] accompagnée de résistance dans une direction, et de mouvement dans une autre, comme lorsque notre main glisse le long d'un corps sur lequel elle appuie, il est impossible que ces deux sensations se confondent, puisque ce sont deux modifications qui s'excluent l'une l'autre. Voilà le premier exemple que nous rencontrons de perceptions à la fois simultanées et distinctes, et le premier par conséquent qui donne prise à l'action de notre jugement : il ne peut percevoir entre elles un rapport de différence. C'est la première perception qui ne soit pas une simple affection de plaisir ou de peine, mais une véritable connaissance » (*Ibid.*, t. I, p. 333).

2. *Ibid.*, t. I, p. 332.

3. *Ibid.*, t. I, p. 338-339.

rien ; si elle n'avait jamais éprouvé que des modifications absolues et simples comme sont toutes nos sensations et leurs souvenirs, elle n'aurait jamais pu former la notion d'un rapport : « mais par un effet admirable de notre organisation, elle reçoit la perception d'effort, qui est essentiellement relative ; car elle est inséparable de la sensation de résistance » ¹. Ce premier jugement, comme du reste tous les autres, est, pour Tracy, quelque chose d'assez passif. Pour que l'intelligence compare et comprenne, il faut que les rapports lui soient en quelque sorte présentés : elle a moins à lier qu'à voir.

Si nous ne craignons d'employer un vocabulaire qui n'est pas le sien, nous dirions volontiers que l'effort est pour Tracy le fait primitif ; c'est celui par lequel notre intelligence commence à entrer en fonction ; mais il faut remarquer que, contrairement à la pensée biranienne, et bien que Tracy ait « intériorisé » l'effort, celui-ci contient non pas tant l'aperception du sujet que la perception de l'objet ; les deux doctrines sont orientées inversement ; pour toutes deux, ce qui est nécessaire au fonctionnement de l'intelligence, c'est qu'elle ait des perceptions à la fois simultanées et distinctes, telles que la perception du rapport se réalise dans un même acte qui soit indivisiblement, à la fois, analyse et synthèse ; mais pour l'un, l'origine et la condition de cette distinction et de ce déroulement sont demandés à un retour du sujet sur lui-même, retour par lequel il se sépare et se met à part de sa modification, pour l'autre, elles sont demandées à la connaissance d'un objet, point fixe auquel il pourra attacher la motilité et la diversité de ses modifications ; dès que nous savons qu'il existe quelque chose, dit Tracy, nous avons un point de comparaison ; il faut avant tout fonder le jugement de personnalité, pense Maine de Biran.

1. *Ibid.*, t. I, p. 338.

III. LE DÉVELOPPEMENT DE LA PENSÉE

A partir de la sensation de mouvement, la connaissance se construit. Si je me meus sans rencontrer d'obstacle, j'ai simplement la sensation de mon mouvement ; si je rencontre un corps, j'ai la sensation de mouvement arrêté, ce qui m'oppose cette résistance, je l'appelle un obstacle et l'idée de corps n'est d'abord rien d'autre que celle d'obstacle. Si je suis dans mon mouvement la surface de ce corps, je sens que je me meus sans cesser de sentir ce corps, je dis qu'il est étendu, et nous définirons le corps « un être étendu comme celui que nous sentons continuellement pendant que nous avons la sensation d'une certaine quantité de mouvement » ; l'être du corps étendu est constitué par la conscience que j'ai du mouvement qu'il me force à faire ; on voit poindre ici le rôle du sujet dans la connaissance, et Biran n'aura qu'à développer cette considération ; on voit aussi que, pour Tracy, le mouvement seul est une sensation, l'étendue ne l'est point ; *« l'étendue d'un corps est donc pour nous la représentation permanente de la quantité de mouvement nécessaire pour la parcourir »*¹. L'étendue n'est pas autre chose que l'objectivation de notre conscience motrice, idée grande et féconde qui devait faire son chemin au cours du XIX^e siècle. Avec les idées de corps et d'espace, je construis les idées de lieu, de surface, de figure. C'est également la motilité qui nous fait connaître la durée ; celle-ci n'est que la composante de deux mouvements, l'un en moi et l'autre dans les corps, « un temps est pour nous la représentation d'un mouvement fait »². Ainsi, avec la

1. *Ibid.*, t. I p. 310.

2. *Ibid.*, t. I, p. 312. En fait, Tracy reconnaît au moins provisoirement que la simple affection nous donne la sensation de moi durant ; ce que la motilité ajoute, c'est : 1^o la connaissance des corps, et par conséquent, une autre espèce

sensation du mouvement et les autres sensations, par le double jeu des opérations que Tracy appelle concrétiser et abstraire, toutes nos idées sont composées et en premier lieu l'espace et le temps, ossature du monde objectif.

L'usage du langage est important. Condillac a vu que le langage d'action décompose les idées ; mais il est difficile de dire jusqu'où ce langage peut faire parvenir l'individu ; on peut douter qu'il lui donne une véritable curiosité intellectuelle ; il commence à donner à l'homme quelques notions des opérations de son esprit. Ce qui fait douter que le langage d'action puisse nous mener bien haut, par exemple nous faire former des idées abstraites, c'est la considération des animaux qui ne progressent guère, il faudrait, note Tracy, étudier le langage d'action chez les sourds-muets.

L'usage des signes n'est pas sans inconvénient : celui qui invente le signe, au moment où il l'invente, perçoit à la fois et le signe et ce qu'il signifie ; le signe est alors un instrument parfait ; mais en dehors de ce cas, les signes s'altèrent, car l'âge, les circonstances et les événements font insensiblement que le même signe nous donne d'abord une idée imparfaite puis assez différente, puis très éloignée de ce que nous, ou les autres hommes, avons primitivement mis sous ce signe.

À côté des inconvénients, les signes offrent des avantages : ils transmettent à l'individu les idées acquises par l'espèce ; mais les idées ne se transmettent pas toutes faites, l'individu doit les refaire s'il s'agit d'idées composées, ou les éprouver s'il s'agit de sensations simples ; les signes sont moins des occasions de recevoir passivement des idées faites que des instruments pour les refaire avec une grande facilité. Les signes donnent un corps à nos pensées ; nos perceptions, en s'éloignant des impressions

de durée, toutes durées dont j'abstrais l'idée générale de durée ; 2° le moyen d'évaluer une durée en comparant la durée de mon moi avec la durée d'un mouvement qui me frappe.

sensibles, deviennent de plus en plus fugitives, légères, sujettes à s'évanouir et à se confondre ; toutes nos idées abstraites ont absolument besoin des signes. Et même, nos idées de substances, d'êtres existants ne peuvent être générales qu'à la condition de se fixer dans un signe. Les signes artificiels empêchent nos idées de se confondre à mesure que nous les composons, c'est aux signes que nous devons la connaissance de presque tous les rapports qui les constituent. Nous pouvons nous donner une suite prodigieuse d'idées, qui, grâce aux signes, devient à peu près complètement dépendante de notre volonté. Sur ces points, Destutt de Tracy répète Condillac à peu de choses près.

Nous avons des idées sans avoir conscience des éléments qu'elles incluent, ni des opérations qu'elles supposent. Cela tient à la répétition des mêmes impressions. L'habitude a des effets divers ¹. Elle n'influe pas directement sur la sensation, le mouvement, le désir et la mémoire, mais seulement sur le jugement : la perception d'un rapport devient, en se répétant, de plus en plus facile, en même temps nous acquérons une grande aptitude à percevoir des rapports analogues ; et cette perception des rapports en devenant plus facile devient de moins en moins sensible, ils perdent la faculté de nous étonner. Cette opinion qui limite l'influence de l'habitude au jugement peut sembler curieuse ; elle signifie simplement, à notre avis, que, dans nos opérations psychologiques, seul ce qui est liaison est modifié ; par là s'explique la facilité plus grande des évocations, et, mais moins aisé-

1. L'habitude a les effets les plus divers : on verra « la sensibilité physique et la sensibilité morale atténuées et exaltées ; la mémoire engourdie, ou rendue très vive ; les mouvements devenus toujours très faciles, mais tantôt dépendants de la volonté à un point extrême, tantôt absolument involontaires ; des jugements d'une finesse singulière, d'autres si confus qu'on n'en a pas même la conscience ; la volonté prendre tantôt une direction, tantôt une autre toute opposée, et sa détermination paraître même quelquefois sans motif, ou ce qui est plus fort, contraire à des motifs évidents » (*Ibid.*, t. I, p. 434).

ment sans doute, leur inconscience relative. Ces remarques sur l'habitude aidèrent, probablement, la réflexion de Maine de Biran ¹.

IV. LES TRANSFORMATIONS DE LA THÉORIE DE LA MOTILITÉ DANS LES ÉLÉMENTS D'IDÉOLOGIE

La théorie de la motilité, telle que les *Mémoires de l'Institut* l'exposent, devait être modifiée ². Les *Mémoires* affirmaient deux choses : pour connaître les corps, un mouvement senti est nécessaire, et, pour juger et par conséquent pour vouloir, la connaissance des corps est indispensable ; les trois opérations se conditionnent dans cet ordre : conscience d'un mouvement, — connaissance objective, — jugement et volonté. Dans *l'Idéologie* la doctrine est modifiée sur ces deux points : pour connaître les corps, il faut un mouvement senti et de plus *voulu* ; mais alors la connaissance des corps ne sera plus une condition du jugement et de la volonté, et la suite des opérations deviendra : jugement et volonté, — mouvement senti et voulu, — connaissance objective.

Quelles raisons ont poussé Tracy à modifier sa doctrine ? D'abord, il s'est aperçu de l'insuffisance de la seule sensation de mouvement à faire connaître la réalité de sa cause ³. Certes, quand un de mes membres s'agite, je le sens, et quand son mouvement cesse devant un obstacle, la sensation disparaît ; mais comment pourrais-je attribuer la disparition de ma sensation à un corps étranger ? Tandis que si le mouvement de mes membres est non seulement *senti* mais encore *voulu*, c'est-à-dire désiré,

1. Cf. DELBOS, *Maine de Biran et son Œuvre philosophique*. p. 308-309.

2. Cf. *Eléments d'Idéologie*, I^{re} partie, *Idéologie proprement dite*, 3^e édit. 1817, ch. VII, p. 107-142.

3. *Ibid.*, p. 125.

quand ma sensation cessera, mon désir subsistera, et je serai obligé de penser que la fin de mon mouvement et de sa sensation n'émane pas de ma volonté, de mon moi. Nous atteignons *l'autre*, quand et parce qu'il s'oppose « à la continuation du sentiment que nous causent nos mouvements, malgré que nous voulions le prolonger » ¹.

Mais Tracy, d'autre part, s'est aperçu qu'il supposait à tort la connaissance des corps nécessaire à l'exercice du jugement ; car, dès la sensation, le jugement est donné ; qu'est-ce donc que trouver une sensation agréable ou désagréable, sinon porter un jugement et sentir un rapport entre elle et notre faculté sentante ? ².

Ajoutons enfin que la volonté est au principe de tout mouvement : nous sommes des êtres de désir et nous voulons, avant de nous mouvoir, ou du moins en même temps. C'est pourquoi les déterminations instinctives, qui ne sont que des « sensations qui renferment jugement et désir » ³, et l'âge, le tempérament, les maladies qui ont tant d'influence sur le cours de notre pensée, c'est-à-dire la volonté, sont choses primitives ⁴.

Telles sont les raisons qui ont déterminé le changement

1. *Ibid.* p. 129 ; cf. p. 131, 199.

2. *Ibid.*, p. 148-149.

3. *Ibid.*, p. 151, note.

4. Il semble que c'est au printemps de 1800 (An VIII) que Destutt de Tracy commence à modifier ses idées. En prairial An VIII, il lit à l'Institut son second *Mémoire* où il est surtout préoccupé d'analyser l'édition des *Œuvres* de Condillac qui vient de paraître ; il n'a pas encore confondu le jugement avec la sensation, « il faudrait établir que sentir c'est percevoir en même temps un jugement ; et ce serait, ce me semble, démentir tous les phénomènes et tout confondre », (*Mémoires de l'Institut*, t. III, p. 509). Mais dans une Dissertation sur l'existence et sur les hypothèses de Malebranche et de Berkeley à ce sujet, lu le 17 messidor An VIII et inséré dans le même tome des *Mémoires de l'Institut*, p. 530, il dit : « Quand je sens un goût, une odeur, un son, une couleur même, qu'est-ce que j'apprends ? mon sentiment, ma propre existence. mais aucune autre parce que dans ce pur acte de ma sensibilité, il n'y a rien qu'elle même. Mais quand je sens que je fais des mouvements, et que je les fais dès que j'éprouve une particulière manière d'être, que nous appelons *vouloir*, laquelle est partie de mon moi ; si ces mouvements sont arrêtés malgré cette manière d'être, je conclus qu'ils le sont par quelque chose qui n'est pas de mon moi ». Il semble que dès ce moment il ait senti la nécessité de joindre la volonté à la sensation de mouvement. Il composait d'ailleurs à ce moment, son *Idéologie* dont la première

d'opinion de Destutt de Tracy. A prendre les choses littéralement on croirait qu'il a évolué dans un sens qui devait le rapprocher de la pensée future de Biran, puisqu'il affirme maintenant que seuls les mouvements *volontaires* peuvent nous donner la connaissance des corps, après avoir soutenu que les mouvements involontaires y suffisaient. En fait, il n'en est rien, et Biran lui reprochera vivement cette évolution. Qu'est-ce en effet que la volonté pour Tracy ? elle « est la faculté que nous avons de sentir ce qu'on appelle des désirs » ; elle découle du plaisir, de la douleur et des jugements que nous en portons et, comme nos autres facultés, résulte de notre organisation. Il n'y a pas chez Tracy de volonté véritable, de pouvoir d'initiative réel ; ne soyons pas dupe des mots qu'il emploie, la volonté, pour lui, n'est que l'ensemble de nos appétits¹.

D'autre part, il abandonne ses premières idées sur l'origine et l'exercice du jugement, il pensait que nous ne pouvions distinguer plusieurs sensations, simultanées ou

partie parut en l'An IX, sous le titre, *Projet d'Eléments d'Idéologie*, où le changement d'idée est déjà accusé ; voir par exemple p. 117 et 332.

L'influence de Cabanis ne fut peut-être pas étrangère à l'évolution de Tracy ; Cabanis ne voyait pas pourquoi l'opposition purement affective ne donnerait pas la distinction que Tracy demandait à l'opposition de résistance.

1. Sans doute, Destutt de Tracy attache à la volonté une extrême importance, il pense qu'elle a la puissance de diriger presque toutes nos actions, qu'il faut vraiment l'identifier avec notre moi, « nous n'avons pas tort de nous identifier à notre propre volonté, et de dire indifféremment, il dépend de moi ou l dépend de ma volonté de faire telle ou telle chose, je ne suis pas le maître de cela, ou cela ne dépend pas de ma volonté, car comme souffrir et jouir est tout pour nous, et que nous ne souffrons et jouissons jamais qu'autant que notre volonté est accomplie ou contrariée, elle est un bien identique avec notre moi » (*Eléments d'Idéologie*, t. I, p. 248). Mais à côté de cela, il avoue qu'il n'est pas « possible de concevoir le désir autrement que comme une suite nécessaire de faits antérieurs, et en général il n'est pas possible de comprendre un acte quelconque qui soit son principe et sa cause à lui-même. Ainsi, ceux de notre volonté sont forcés et nécessaires comme ceux de toutes nos autres facultés, et comme ceux de tous les autres êtres animés ou inanimés qui existent dans la nature » (*Ibid*, p. 247). Il semble (*cf.* p. 150-151) que la volonté soit toute sensation, même irréflectie, de désir ; à ce compte, le premier de tous les mouvements faits par nous a très bien pu être accompagné de volonté. — *Cf.* également, *Eléments d'Idéologie*, t. IV, p. 49 et suiv..

successives, si nous ne les rapportions aux unités objectives que sont les corps ; or, voici qu'il renonce à ces vues, estime qu'éprouver une sensation agréable c'est juger, déclare par conséquent le jugement inhérent à la sensation et ne cherche plus à expliquer ni son origine, ni les conditions de son exercice. Maine de Biran, nous le verrons, ne s'y trompa pas et comprit très bien quelle *diminution* subissait la pensée de son maître.

Tracy donne aussi plus d'importance au point de vue physiologique ; il y a là une influence certaine de Cabanis¹. A la fin de l'Extrait raisonné qui suit les *Eléments d'Idéologie*, Tracy exprime un regret : c'est de n'avoir pas lié l'Idéologie « plus intimement à la Physiologie ; mais ç'aurait été sortir également des bornes de mon plan et de celles de mes connaissances. J'attends tout à cet égard de nos savants physiologistes, et surtout de M. Cabanis dont les travaux précieux jettent un jour tout nouveau sur ces matières ».

On a publié récemment le *Mémoire*² que Destutt de Tracy composa, en 1806, pour l'Académie de Berlin ; il s'y montre très opposé au point de vue réflexif ; il ne veut pas que l'on fasse entre l'acte intellectuel et son résultat une distinction autre que nominale³ : « tout acte intellectuel et son résultat sont essentiellement et nécessairement une seule et même chose considérée et dénommée de deux manières différentes⁴ ; et Biran annote : « Notez bien ceci : cause et effet pris l'un pour l'autre et identique ».

La pensée de Destutt de Tracy nous paraît historiquement importante parce qu'elle fut l'occasion immédiate

1. « La physiologie, notre plus sûr, notre seul bon guide » (*Ibid.*, t. IV, p. 512, note).

2. *Revue philosophique*, 1933, t. II, p. 161.

3. *Ibid.*, p. 177.

4. *Ibid.*, p. 181. Cf. *Eléments d'Idéologie*, t. IV, p. 495.

des réflexions de Maine de Biran. C'est *par, malgré, et contre* Destutt de Tracy que Biran s'est formé, ou plus exactement a pris conscience de sa pensée propre. On ne peut rêver deux philosophies plus opposées ; la doctrine objective de Tracy est aux antipodes de la doctrine biranienne, préoccupée avant tout du sujet ; alors que le premier allait à la physiologie, le second s'en dégageait ; la limpidité froide, sèche et superficielle, l'assurance tranquille, l'amour des idées claires et des théories définitives de Destutt de Tracy contrastent avec l'obscurité tourmentée et profonde, le caractère dramatique, l'inquiétude et les oscillations de la pensée biranienne. Les circonstances firent que cet homme, si différent de lui, fut le premier philosophe qui « révolutionna l'esprit de Maine de Biran ». C'est que Destutt de Tracy lui apportait une idée qui devait féconder toutes ses réflexions éparses jusqu'alors grâce à ce principe qui rattachait « l'origine de la connaissance, de la distinction de nos manières d'être entre elles et du moi qui les éprouve, du jugement enfin *d'existence réelle* et de tous les autres jugements qui en dérivent, à la faculté de se mouvoir, ou à la motilité volontaire » ¹.

V. CABANIS ET LA THÉORIE DE LA MOTILITÉ

Cabanis apporte dans l'analyse idéologique une méthode positive et le point de vue physiologique ². Il n'a

1. Ed. Tisserand, t. II, p. 22, note.

2. Cabanis (1757-1808), médecin, professeur aux Ecoles centrales et membre de l'Institut, peut être considéré comme le vrai fondateur de la psychologie scientifique. « Il n'existe véritablement pour nous que des faits qui se présentent ou simultanément ou dans un ordre successif. Tout ce que peut l'observation raisonnée est d'établir entre eux des rapports d'analogie et de différence, d'indépendance réciproque ou de subordination et d'enchaînement » (*Révolutions et Réforme de la Médecine*, ch. III, § 7, cité dans Poyer, *Cabanis*, p. 70). Cabanis a parfaitement conçu le point de vue objectif ; les sciences morales ne progresseront que si, « ramenées à la condition des objets les plus palpables

pas développé longuement ses idées sur la motilité et s'en référerait volontiers, sur ce point, à son ami Destutt de Tracy. Son œuvre est intéressante à trois points de vue.

D'abord par la conception de l'intériorité vécue qu'elle apporte. A côté des « sensations », c'est-à-dire des impressions qui viennent des objets extérieurs, il en existe d'autres qui, « reçues dans les organes internes, sont le produit des diverses fonctions vitales ¹, impressions que l'individu ignore ou ne sent que confusément et qui, pourtant, influencent sa manière de penser et d'agir. La découverte de Cabanis est celle d'une vie de sensibilité dont le moi ne fait pas partie et qui cependant agit sur lui ² ; en un mot d'une *intériorité vécue*.

Cabanis, dont la santé était précaire, devait, comme Biran, être porté à interroger son corps ; mais l'observation des faits le conduisait à des conclusions analogues ; l'économie animale révèle « une diversité qui semble supposer des ressorts de différente nature » ³ ; il faut rapporter par exemple à la sensibilité interne les déterminations que le vivant manifeste au moment de sa naissance, l'influence que les viscères exercent sur notre

de nos travaux, elles peuvent, par la sûreté reconnue des méthodes, offrir un certain nombre de résultats évidents pour tous les esprits » (*Rapports du Physique et du Moral de l'Homme*, préface, p. 47, éd. L. Peisse, Paris, 1844). Son commentateur, L. Peisse, le souligne : si Cabanis et les philosophes de son époque ont rapproché, autant que possible, la science de l'esprit de celle des corps, c'est entre autres raisons, pour « le motif, tout logique... que les procédés de démonstration de la méthode expérimentale ne sont applicables qu'aux objets de l'observation sensible ; et comme cette méthode leur paraissait seule capable de fonder une véritable science, ils en concluaient que le seul moyen d'établir la psychologie et la morale sur une base vraiment scientifique, était de ramener leurs objets à la condition des phénomènes de l'ordre matériel » (*Ibid.*, note).

1. *Ibid.*, p. 114.

2. Cette idée d'une sensibilité sans moi prélude évidemment aux conceptions de Biran ; Cabanis ne l'a pas reçue de Bichat dont les *Recherches sur la Vie et la Mort* sont de 1801 ; les six premiers Mémoires de Cabanis ont été lus à l'Institut dans les années IV et V. Cabanis semble se plaindre plutôt, d'ailleurs sans raison probablement, que Bichat ait exploité ses propres idées (p. 48). Sur cette idée chez Buffon, Cf. *supra*, p. 10.

3. *Rapports du Physique et du Moral de l'homme*, p. 107.

état psychologique général, les phénomènes psychologiques dus aux organes de la génération et tellement sensibles à l'époque de la puberté, des penchants comme l'instinct maternel ; toutes ces déterminations ne doivent pas leur principe d'excitation au monde extérieur.

Pour Cabanis, ensuite, le vivant constitue un ensemble dont il est artificiel de détacher une partie, tout y est solidaire. Les fonctions les plus éloignées retentissent sur l'ensemble de l'organisme, tous les mouvements sont coordonnés¹ ; Cabanis a beaucoup insisté sur la nécessité de considérer l'organisme dans sa durée et dans sa totalité ; il est sévère pour l'hypothèse de Condillac, « rien sans doute ne ressemble moins à l'homme tel qu'il est en effet que ces statues »², on les suppose capables d'éprouver, tout à coup, distinctement, des impressions sensibles, alors que les organes qui entrent en jeu doivent se développer par degrés ; on ne peut concevoir non plus une sensation isolée, les sens sont subordonnés à l'influence du système vivant tout entier³.

Cabanis, enfin, conçoit le physique et le moral comme formant une totalité psycho-physiologique indivisible ;

1. Cette idée de la *plénitude* du vivant nous paraît plus intéressante chez Cabanis que la conception même qu'il se faisait de la vie ; conception assez difficile à préciser : les matériaux dont les vivants s'accroissent sont inorganiques ; la matière peut donc s'animaliser ; « nous n'éprouverions plus aujourd'hui peut-être aucun étonnement si les expériences finissaient par prouver qu'il suffit que des portions de matière dans un certain état déterminé se rencontrent et se pénètrent pour produire des êtres vivants, doués de certaines propriétés particulières » (p. 474).

On trouve des textes où, bien loin d'expliquer la vie par l'organisation, Cabanis esquisse l'explication contraire de l'inférieur par le supérieur, de l'organisation par la vie et de la vie par le psychisme (Cf. p. 492).

L. Peisse ne croyait pas à une contradiction entre la doctrine des *Rapports* et celle de la *Lettre sur les Causes premières*, mais pense au contraire que le thème spiritualiste se dévoile à bien des endroits des *Rapports* et que la *Lettre* ne fait que le prolonger en l'exploitant mieux. Le matérialisme de Cabanis est en partie *méthodique*. Et, comme le remarque L. Peisse, « c'est la tendance de tout système unitaire absolu poussé à ses dernières conséquences de se rapprocher sans cesse du système opposé et de finir souvent par s'y absorber » (note, p. 492).

2. *Rapports du Physique et du Moral de l'Homme*, p. 522.

3. *Ibid.*, p. 522.

son attitude annonce l'attitude biologique d'un Ribot ; on ne peut dissocier le complexe *impression-détermination*, vivre c'est sentir et se mouvoir, « les parties vivantes ne sont telles, que parce qu'elles reçoivent des impressions, et que ces impressions occasionnent des mouvements qui leur sont relatifs.. Sentir, et par suite être déterminé à tel ou tel genre de mouvements, est donc un état essentiel à tout organe empreint de vie » ¹.

Dans ce complexe sensori-moteur, Cabanis étudie les rôles respectifs de la sensibilité et du mouvement. Ce qui importe avant tout, c'est leur équilibre ². Il considère surtout la production des mouvements ; cependant, il donne quelques indications sur le rôle du mouvement dans les forces intellectuelles ; la sensibilité ou la force musculaire peuvent tour à tour prédominer : cela constitue deux tempéraments. Lorsque les nerfs et la sensibilité dominant, l'attention se multiplie ³ ; d'une façon générale, la prédominance musculaire est fâcheuse pour l'intelligence ; celui qui a trop de force physique a des impressions moins vives, car il éprouve moins de résistance de la part des objets et apprend moins à les connaître ; « nous avons presque toujours des idées incomplètes ou fausses de ceux sur lesquels nous agissons avec une puissance non contestée ; nous ne sentons pas le besoin de les considérer sous tous leurs points de vue » ⁴ ; une certaine faiblesse musculaire incite à mieux employer ses forces et à réfléchir avant d'agir.

Sur la motricité et la sensation de résistance, Cabanis se réfère à Destutt de Tracy qui établit que « toute idée de corps extérieurs suppose des impressions de résistance, et que les impressions de résistance ne deviennent dis-

1. *Ibid.*, p. 510.

2. *Ibid.*, p. 528.

3. *Ibid.*, p. 291.

4. *Ibid.*, p. 292.

tinctes que par le sentiment du mouvement. Il prouve de plus que ce même sentiment de mouvement tient à celui de la volonté qui l'exécute ou qui s'efforce de l'exécuter ; qu'il n'existe véritablement que par elle ; qu'en conséquence, l'impression ou la conscience du moi *senti*, du moi reconnu distinct des autres existences, ne peut s'acquérir que par la conscience d'un effort voulu ; qu'en un mot, le moi réside exclusivement dans la volonté » ¹. Pour Cabanis, le fœtus « a déjà reçu les premières impressions dont se composent l'idée de résistance et celle des corps étrangers, et la conscience du moi » ; car il se meut et sent des résistances ; s'il se meut, c'est qu'il en a le besoin, la volonté ; le vivant, avant sa naissance, n'a aucune sensation distinguée, ses mouvements ne lui donnent « aucune conscience précise et distincte des corps extérieurs » ², parce qu'ils ne sont pas l'ouvrage d'une volonté distincte. « Tant que les impressions reçues par un sens quelconque ne sont pas accompagnées ou n'ont pas été précédées de celle de la résistance perçue, leur effet se réduit à des modifications intérieures, mais sans jugement formel, nettement senti par l'animal, qui le porte à penser qu'il existe autre chose que lui-même » ³ ; la conscience du moi naîtra lorsque le fœtus, éprouvant des impressions de bien-être ou de malaise, tentera « pour prolonger les unes et faire cesser les autres, des efforts voulus, quelque mal conçus et vagues qu'on puisse d'ailleurs les supposer » ⁴. Il y a dans ces vues de Cabanis l'idée que la conscience du moi se produit indépendamment du monde extérieur, par l'effort exercé à la suite d'impressions purement internes, c'est une conception que Biran exploitera, quitte à y ajouter.

Cabanis admet que la sensation de résistance peut pro-

1. *Ibid.*, p. 515.

2. *Ibid.*, p. 121.

3. *Ibid.*, p. 121.

4. *Ibid.*, p. 517.

venir du seul poids des membres et que la présence des corps extérieurs n'est pas nécessaire ; sur ce point, il ne s'opposait pas à Tracy. Il en est un autre où volontiers il abandonnerait son ami. Condillac a raison de dire que la statue *devient* odeur de rose, puisque, par hypothèse, il n'y a rien d'autre en elle qu'une odeur de rose ; mais cette hypothèse est irréaliste ; si l'on replace cette odeur d'une fleur au milieu de toutes les sensations qui l'accompagnent, on doit admettre qu'elle en est modifiée ; et « si le désir rappelle la fleur qui s'éloigne et qu'elle ne revienne pas ; si, lorsque le désir n'existe plus, elle reparaît et que ces alternatives se répètent assez fréquemment pour laisser des traces bien nettes dans le cerveau, ne voilà-t-il pas un ensemble de données d'où paraît devoir résulter la connaissance ou l'idée des corps extérieurs ? Et quoique la résistance au désir ne soit pas ici la résistance physique au mouvement voulu, n'est-elle pas suffisante, surtout se trouvant jointe à plusieurs sensations collatérales de différents genres, pour que le *moi* s'en forme les deux idées distinctes de lui-même et de quelque chose qui n'est pas lui ? » ¹, mais Cabanis ajoute en note : « Quoique j'aie quelque penchant à croire que les choses se passent ainsi, je n'ose prononcer définitivement sur cette importante question ; mon collègue le sénateur de Tracy est d'une opinion contraire, et son autorité est du plus grand poids à mes yeux ». Ainsi Cabanis représenterait, en face de Tracy, la conception que Renouvier ou James développeront : l'opposition corrélatrice peut être donnée en termes de pure affectivité.

Cabanis considère le moi comme actif, quitte à exprimer cette conception sous une forme physiologique ; la phrase célèbre sur la *sécrétion de la pensée* qui, d'ailleurs, est, dans son texte exact, assez réticente, dit que « le cerveau digère en *quelque sorte* les impressions ; qu'il fait *organi-*

1. *Ibid.*, p. 526.

quement la sécrétion de la pensée » ¹. Elle veut signifier que le cerveau est actif : les impressions arrivent à cet organe isolées, sans cohérence, « le viscère entre en action, il agit sur elles ». Et Cabanis pense que « ceci résout pleinement la difficulté élevée par ceux qui, considérant la sensibilité comme une faculté passive, ne conçoivent pas comment juger, raisonner, imaginer, ne peut jamais être autre chose que sentir. La difficulté n'existe plus quand on reconnaît dans ces diverses opérations l'action du cerveau sur les impressions qui lui sont transmises » ². Le cerveau est capable de se mettre en action par lui-même, « de recevoir des impressions, exécuter des mouvements et déterminer des mouvements analogues dans les autres organes, en vertu des causes dont l'action s'exerce dans son sein et s'applique directement à quelque point de sa pulpe interne ». Et Cabanis, rappelant le mot du médecin anglais Sydenham, déclare qu'il y a dans l'homme un autre homme, un homme intérieur, et « cet homme intérieur, c'est l'organe cérébral » ³, le cerveau qui agit en vertu des causes dont l'action s'exerce en lui. Cette conception, toute physiologique qu'elle soit, est fort importante, c'est déjà l'idée d'un dualisme *intérieur* à l'homme, le *duplex in humanitate*.

Ce dualisme, si embarrassé qu'il soit de physiologie, pouvait constituer une invitation, comme le dit Delbos, « à un spiritualisme plus profond et moins idéologique que celui de Condillac, un spiritualisme fondé non plus sur le dualisme ontologique de deux sortes d'êtres, ou sur l'indépendance de l'esprit connaissant à l'égard des sensations externes, mais sur l'étude des rapports du sujet à ses impressions internes » ⁴. Par là, Cabanis frayait les voies au spiritualisme biranien. Son physiolo-

1. *Ibid.*, p. 138 ; c'est nous qui soulignons.

2. *Ibid.*, p. 139.

3. *Ibid.*, p. 154.

4. DELBOS, *Maine de Biran*, p. 55.

gisme, qui tendait obscurément à substituer à un dualisme de *choses* un dualisme de *l'acte*, servait l'analyse réflexive¹.

1. Parmi les idéologues, signalons sur la nécessité de combiner le tact et le mouvement, J. DAUBE, *Essai d'Idéologie servant d'introduction à la Grammaire générale*, Paris, an XI, 1803, p. 70, 327. L'auteur a également bien vu la complexité de la résistance et de la solidité : « il y a donc quelque chose de plus qu'une ensation dans la pensée de solidité ; cette pensée est ce que nous avons appelé une notion. Il en est de même de la résistance ; il faut connaître le mouvement et ses directions, avoir voulu exécuter un mouvement dans une direction déterminée, y avoir trouvé un obstacle, avoir fait effort pour le vaincre, pour savoir ce que c'est que résistance » (p. 260).

CHAPITRE IV

LA THÉORIE DE L'EFFORT CHEZ MAINE DE BIRAN : LA CONSTITUTION DE LA DOCTRINE

Condillac, nous l'avons vu, se demandait comment on passe du spontané au réfléchi, comment on arrive à gouverner le jeu jusqu'alors naturel de la pensée. C'était, au fond, se demander comment l'âme devient vraiment active, non d'une activité de nature, mais d'une activité de liberté, d'une activité par laquelle elle se fait *moi*. C'est aussi le problème que Biran se pose, mais il a chez lui un tout autre caractère ; alors que Condillac le traitait surtout en grammairien et en logicien, pour Biran, ce problème n'est pas purement ni même surtout spéculatif ; il est posé en termes de vie et revêt un aspect dramatique. Son effort philosophique consiste à transposer ce qu'il éprouve et souffre en termes de spéculation ; c'est pourquoi le biranisme a la valeur d'un témoignage pathétique et constitue une invitation permanente à penser concrètement.

I. PREMIÈRES RÉFLEXIONS

Les premiers écrits de Maine de Biran ¹ ne sont que

1. Tome I de l'édition Tisserand (que nous indiquons par T). Ces premiers écrits de Biran s'échelonnent de 1793 à 1798.

notes ou ébauches, confidences de journal intime, réflexions sur des lectures ou brouillons de mémoire ; toutes ces pages ne contiennent aucune doctrine arrêtée ; mais leur intérêt vient des hésitations et des tâtonnements qu'elles révèlent. On peut y distinguer deux thèmes principaux : le premier consiste en une antithèse ,celle de l'esclavage et de l'affranchissement ; le second est une série, un peu désordonnée, de réflexions sur les signes et leur rapport avec la pensée.

I. Peu d'hommes ont eu, aussi affiné que Maine de Biran, le sens de nos servitudes ; peu ont cherché avec plus de persévérance nos moyens de libération. Dans ses premiers écrits, ces deux tendances s'expriment tantôt en un ton d'assurance naïve, tantôt par une tristesse perspicace qui est une sorte d'angoisse intellectualisée et comme sublimée par l'analyse. Son tempérament maladif le prédisposait à sentir plus qu'un autre la *dépendance* de l'homme ; « il y a pour les hommes une certaine plénitude d'existence qui les aveugle sur l'existence même et qui les empêche de sentir combien ils sont dépendants dans cet état. On est assez porté à croire qu'on est maître de ses idées et de la direction de sa volonté ; on est comme on veut être, et on croit être ce qu'on veut ; mais l'homme qui n'existe qu'à demi par la faiblesse de son tempérament sait mieux à quoi s'en tenir sur l'existence » ¹.

Je veux être heureux, mais le bonheur n'est pas en mon pouvoir : « pour me procurer ces sentiments délicieux, cette paix de l'âme, ce calme intérieur que j'éprouve par accès instantané, je sens que je ne puis rien, mon activité est nulle » ². L'homme dépend d'abord des choses extérieures ; par sa nature d'être successif, modifié continuellement par l'action des objets qui l'entourent, il a un besoin,

1. T., t. I, p. 222.

2. *Ibid.*, p. 58 ; cf. également p. 72.

une soif perpétuelle et d'objets analogues à son être sensitif et d'objets variés. Aussi l'homme ne sera pas heureux tant que de quelque façon il ne sera pas affranchi des objets. Mais il dépend encore et surtout de son tempérament. Je sens toujours l'état de mon âme « déterminé par tel ou tel état du corps. Toujours remuée au gré des impressions du dehors, elle est affaissée ou élevée, triste ou joyeuse, calme ou agitée selon la température de l'air, selon une bonne ou mauvaise digestion »¹.

Maine de Biran était un instable : « Je ne puis garder nulle forme constante »², disait-il ; il rapportait à son tempérament déréglé et à la constitution de son cerveau ces variations dont il se plaint si amèrement³. « A tel état du corps répond toujours tel état de l'âme »⁴.

De ce double esclavage, pouvons-nous espérer nous affranchir ? « Je voudrais... rechercher jusqu'à quel point l'âme est active, jusqu'à quel point elle peut modifier les impressions extérieures, augmenter ou diminuer leur intensité par l'attention qu'elle leur donne ; examiner jusqu'où elle est maîtresse de cette attention »⁵. Tour à tour Maine de Biran fait entendre des paroles de découragement et d'espérance. Le sens intime nous persuade que « nous avons la puissance d'arrêter, de fixer notre attention sur un objet, de la transporter de cet objet sur un autre »⁶. « Si on nie que je sois le maître de l'application de mon esprit, je répondrai que je le suis, cela me suffit.

1. *Ibid.*, p. 59.

2. *Ibid.*, p. 69.

3. *Ibid.*, p. 78.

4. *Ibid.*, p. 83. Les hommes chagrins et mélancoliques attribuent ce qu'ils éprouvent à des causes étrangères, « mais qu'il s'opère un heureux changement dans leur état physique, vous verrez tout à coup ces fronts se dérider, ces visages tristes s'épanouir... que la machine se remonte sur un autre ton, nous voilà dans un état tout à fait opposé » (I, p. 84). L'homme est esclave de sa machine, « je ne sais si je me trompe, mais j'attribue une telle puissance au physique de l'homme que je pense que les causes morales n'agissent sur lui qu'en tant qu'elles altèrent sa constitution physique » (I, p. 128).

5. *Ibid.*, p. 59.

6. *Ibid.*, p. 143.

Je plains ceux qui sont privés de cet empire, et je suis convaincu qu'il y a de leur faute »¹.

Cette belle assurance n'est pas le ton de tous les jours ; à d'autres moments, la détresse s'avoue douloureuse : « Dans certains temps je me sens embrasé pour le bien, j'adore la vertu ; dans d'autres, je me sens une tiédeur, un relâchement qui me rend indifférent sur mes devoirs. D'où vient cela ? Est-ce que tous nos sentiments, nos affections, nos principes ne tiendraient qu'à certains états physiques de nos organes ? »². Les stoïciens n'ont pas connu l'homme pour « nier l'influence des causes physiques et regarder l'âme comme une substance absolument indépendante... Ces hommes avaient-ils donc une organisation toute différente de la nôtre ? »³.

Et pourtant le sentiment de notre liberté s'impose obstinément à notre sens intime. Maine de Biran critique la conception que Bonnet se fait de la liberté qui n'est qu'un pouvoir d'agir. S'il faut n'entendre par liberté que la pure spontanéité, le pouvoir d'agir qui résulte de l'organisation, tous les vivants sont libres et « qu'a de commun cette acception avec ce qui nous intéresse : la moralité des actions ? »⁴.

L'homme entraîné par une passion a la volonté forte de se porter vers un objet, il est libre au sens où Bonnet l'entend ; mais si l'on pense que cet homme n'a été déterminé par aucun mouvement raisonné, on ne confondra pas cette liberté avec la liberté morale qui résulte de l'activité pensante. Il s'agit de savoir s'il y a dans l'âme un pouvoir d'initiative qui lui permet d'opposer des mouvements à d'autres. La liberté n'existe qu'à cette condition. Si Bonnet a confondu liberté et spontanéité, c'est qu'il a confondu les opérations de l'âme pensante avec

1. *Ibid.*, p. 144.

2. *Ibid.*, p. 70, 238.

3. *Ibid.*, p. 192.

4. *Ibid.*, p. 225.

les affections du principe vital, « ainsi lorsqu'il parle de volonté, de liberté, il applique au moral ce qui n'est que le résultat de l'organisation physique »¹; l'influence de Barthez sur Biran est ici manifeste : si l'on ne distingue principe de vie et principe de pensée, on ne peut expliquer ce combat de deux volontés, si fortement senti par les hommes éclairés et si bien exprimé par le mot fameux de Saint Paul : *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae*. La pensée vitaliste a eu sur Biran une influence profonde, car elle s'alliait avec son tempérament spirituel; la doctrine des deux principes ne pouvait que lui être sympathique, tant il sentait, vive et douloureuse en lui, la dualité humaine. C'est dans le cadre du vitalisme que le spiritualisme de Maine de Biran se constitua.

La querelle de l'animisme et du vitalisme doit être interprétée différemment selon le point de vue que l'on adopte : si l'on se met au point de vue ontologique et que l'on pense aux substances, le vitalisme paraît indéfendable; mais si l'on se place, comme le faisait Biran, au point de vue du sens intime, n'est-ce pas le vitalisme qui répond à la réalité éprouvée?

Ainsi luttent dans la pensée de Maine de Biran les deux thèmes de l'esclavage et de l'affranchissement. Aucune affirmation ne clôt le débat, mais dès maintenant, et pour toujours, Maine de Biran a pris conscience de l'opposition de la passivité et de l'activité. Il a fixé cette opposition, sa nature et ses conséquences en termes précis qui annoncent la doctrine future².

1. *Ibid.*, p. 226.

2. « Je me sens différemment modifié lorsque laissant errer mon imagination sans contrainte, je vois se succéder une foule d'images sans suite, sans liaison, produit uniforme des mouvements désordonnés des fibres du cerveau, et lorsque, méditant, comparant, calculant, je range mes idées dans un certain ordre, je cherche avec attention leurs rapports, que je compare les principes pour en tirer des conséquences, et qu'à l'aide des signes d'institution, j'analyse ou je forme des idées complexes. N'y a-t-il pas ici une vraie action de l'âme? Ne sens-je pas, par l'effort qu'elle me coûte, la lassitude qui la suit? Voilà deux états bien

L'antithèse esclavage-libération est fondamentale chez Biran ; il n'a philosophé que pour expliquer cette antinomie ; il n'a réfléchi que pour la résoudre ; il ne l'a ni expliquée ni résolue, mais il a fait mieux : elle est devenue chez lui le principe même de la réflexion et de l'explication. Toute la philosophie biranienne est la transposition en termes de spéculation de l'opposition qu'il sentait au cœur même de sa vie, entre sa passivité et son activité.

II. Le second thème de réflexion concerne les signes. La lecture de *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines* a montré à Maine de Biran l'importance des signes, mais Condillac n'a-t-il pas exagéré le pouvoir qu'ils nous donnent ? Sommes-nous plus maître de nous rappeler les mots que les choses ¹ ? Pour pouvoir disposer de nos facultés intellectuelles, il faut avoir volontairement lié nos idées ; or, la plupart du temps, nos idées se lient spontanément sous l'influence du tempérament ou des passions ; Condillac n'a pas vu combien les opérations intellectuelles tenaient au jeu des fibres, « si mon tempérament est déréglé, le malaise de mon corps fait que je suis mécontent de mes idées... mon esprit a ses brouillards, son temps serein ; physique, tout cela ! » ².

Il faut bien avouer sans doute que nous pouvons agir sur les signes plutôt que sur les perceptions, mais c'est grand dommage, précisément, car ce sont les sensations, les sentiments qui nous meuvent, les idées abstraites sont froides et sans force ³. Le pouvoir de la réflexion est plutôt négatif et indirect ; l'état organique agit plus sur

différents de l'âme ; dans l'un, elle n'est que spectatrice, dans l'autre, elle agit. Nous ne pouvons de bonne foi confondre ces deux états. Il paraît donc y avoir en nous, outre la faculté de sentir, une puissance active qui ordonne ou qui peut ordonner nos perceptions, les combiner pour en former des notions de toute espèce » (*Ibid.*, p. 149).

1. *Ibid.*, p. 208.

2. *Ibid.*, p. 214.

3. Cf. *Ibid.*, p. 109, 112.

elle qu'elle ne fait sur lui. Notre esprit n'est guère à nos ordres.

Cependant, si nous avons quelque pouvoir sur nos idées, c'est grâce aux signes ; c'est là qu'il faut chercher si l'on veut trouver jusqu'où l'âme est active. Maine de Biran allait au devant des préoccupations de l'Institut, qui, en l'an V, puis en l'an VI, mit au concours la question de l'influence des signes. En thermidor an VI, Maine de Biran écrit à Van Hulten qu'il travaille à un mémoire sur les signes ¹ ; cette étude ne put être terminée à temps. Les notes qui nous restent ne sont que fragments sans grand lien ; mais on y surprend la pensée de Biran se construisant en réaction contre celle de ses prédécesseurs.

Cabanis prétend que sans signes on ne peut distinguer ni comparer les sensations ; Biran s'indigne de ce paradoxe et le met au compte du matérialisme de son auteur, sans même le discuter. C'est qu'il veut sauvegarder, contre le nominalisme, l'existence d'une activité intellectuelle indépendante des signes ; si l'âme ne déploie son activité sur le cerveau qu'à l'aide des signes de convention, son activité n'est plus dans son essence, elle est seulement conditionnelle ; ici Biran se met dans une perspective moins réflexive que Condillac ; s'il n'y a d'activité qu'au moyen des signes, l'âme n'est plus vraiment active ; il ne faut pas que l'usage des signes soit la condition *exclusive* de l'activité intellectuelle ².

1. Cf. LA VALETTE-MONBRUN, *Essai de biographie historique et psychologique, Maine de Biran*, Paris, 1914, p. 120.

2. T., t. I, p. 244. « Ce n'est point aux signes d'institution, comme le pensent certains métaphysiciens, que l'homme doit cette activité, cet empire qu'il exerce sur l'organe de sa pensée, et la faculté qu'il a d'ordonner, de disposer les opérations diverses de son entendement. Cette activité est inhérente à sa nature même, et bien loin qu'elle soit subordonnée à l'invention et à l'usage des signes, comme condition exclusive, la création de ces signes eux-mêmes, la liaison établie entre eux et les idées présupposent une faculté supérieure de laquelle ils dépendent comme l'effet dépend de la cause qui le produit. L'homme, possédant donc par sa nature la faculté de commander à sa pensée, a inventé les moyens artificiels qui pouvaient mieux assurer et étendre cet empire ; mais les moyens ne sont pas la cause. On nous dit que sans les signes

Le principe pensant a en soi-même la faculté de se modifier, pourquoi subordonnerait-on cette puissance à l'institution des signes ? d'autre part, si, avant les signes, il n'y avait rien de volontaire dans l'entendement, comment les signes volontaires auraient-ils été créés ?

Cependant, ailleurs, Biran admet que, faute de signes, nous ne pouvons raisonner et lier des idées ; les signes sont nécessaires pour donner un corps aux idées qui ne correspondent pas directement aux objets réels ; parfois il avoue davantage : « J'accorde que, sans les signes, il n'y a point de décomposition successive dans la pensée »¹. Sans les signes, les idées seraient des peintures soit des objets, soit de leurs qualités ; nous pourrions comparer, grouper, mais nos connaissances seraient toutes affectives, « nous aurions moins de théories dans l'esprit, mais plus de vérités pratiques »². Enfin, « sans les signes, l'esprit opère, sans savoir, sans sentir qu'il opère ; il ne se sépare pas de ses opérations. Quand il décompose au contraire sa pensée à l'aide des signes d'institution, il a conscience de ce qu'il fait. Les signes sont donc à l'entendement ce que le tact est au sentiment ; il le fait sortir hors de lui et lui fait connaître un sujet extérieur auquel il s'applique »³. Ici, la leçon de Condillac est mieux comprise.

De ces hésitations, que retenir ? D'abord une conception ferme : il existe une activité de l'intelligence indé-

d'institution, sans le langage, il n'y aurait rien de volontaire dans les opérations de l'entendement ; la faculté de rappeler des mots peut avoir, il est vrai, un exercice plus facile que celle de rappeler les idées même des choses ; mais ne suppose-t-elle pas toujours une puissance, qui, comme le dit Bonnet, met en mouvement les fibres du cerveau qui ont été primitivement ébranlées par les sons de ces mots. N'y a-t-il pas là en même temps deux actes de la puissance motrice ? rappeler le mot, réveiller l'idée qui lui a été attachée, et quoique la première facilite l'exercice de la seconde, comment prouvera-t-on que celle-ci n'ait pu exister sans l'autre ? Ce sont deux effets de la même cause, qui se suivent ordinairement, mais encore un coup, le premier effet n'est pas cause du second » (*Ibid.*, p. 280).

1. *Ibid.*, p. 305.

2. *Ibid.*, p. 290.

3. *Ibid.*, p. 305.

pendante des signes ; les signes sont les meilleurs moyens d'en étendre et d'en faciliter l'exercice, mais cette activité ne les suppose pas et peut même s'exercer indépendamment. Ne pas admettre cela serait pour Biran tomber dans le matérialisme et l'empirisme ; il lui faut pour se sentir spiritualiste une activité de l'âme *indépendante* des signes. Mais il y a deux façons de concevoir le signe : ou comme un substitut ou comme un instrument. Dans la conception du *signe-substitut*, on se représente, comme deux réalités existant côte à côte, l'idée et le signe ; l'idée est une *chose*, le signe en est une seconde qui tient lieu de la première ; quand l'idée est trop complexe ou trop fuyante, on avoue volontiers que le signe est indispensable. Dans la conception du *signe-instrument*, on se représente l'idée non comme une chose mais comme un *acte* ; le signe est l'instrument au moyen duquel cet acte se réalise, il est donc toujours indispensable. Or, à cette époque, pèse sur Biran la conception du *signe-substitut* ; mais l'autre conception tend à se faire jour ; Biran admet que le signe est nécessaire pour la réflexion, pour assurer la décomposition de la pensée, pour se séparer de soi-même ¹.

En résumé, ces premiers écrits ne contiennent rien de systématique ; le concours de l'Institut offre pourtant à

1. Par ailleurs, analyste averti, Biran est très frappé de tout ce qu'il y a, dans la pensée, de sentiment qui échappe aux signes. Ce serait le second thème qu'on pourrait dégager de ses réflexions sur les signes (Cf. I, p. 245-246, 240-253, 255-259, 264-270, 285-287, 290-294, 295-307, 308-309). Dans quelle mesure le signe traduit-il vraiment la pensée ? Ne l'appauvrit-il pas ? Ne la fige-t-il pas ? En mathématique, il y a adéquation entre le signe et la chose signifiée, car il s'agit de quantité, en est-il de même dans les autres sciences, en morale surtout ? Biran est persuadé qu'il y a dans nos idées, une complexité, une richesse, une spontanéité d'invention, une tonalité personnelle tenant à la sensibilité et aux habitudes de chacun, une instabilité telles que jamais le signe, chose fixe et indéformable, ne peut les traduire sans les trahir. Il faudrait, en matière morale, avant de se servir des signes, établir dans tous les esprits, un plan de référence identique ; est-ce possible ? Il y a beaucoup de chimère dans le projet de Leibniz repris par Condillac, d'une algèbre universelle soumettant au calcul toutes les connaissances humaines.

Biran l'occasion de tenter une systématisation de ses idées ; mais, sans doute, s'il n'a pu achever son mémoire, c'est que sa pensée n'était pas suffisamment mûre ; des courants trop divers la traversent, il cherche à s'unifier, sans y arriver. Ce qui est acquis, c'est l'opposition considérée comme fondamentale entre l'activité et la passivité ; dès ce moment, Biran a pris conscience de ce *manichéisme psychologique* dont il a tant souffert, qui est sa grande expérience et le thème permanent de ses réflexions.

Ce qui lui manque, c'est une conception nette de l'opposition qu'il y a entre cette activité et cette passivité. Il n'a encore de l'activité de l'âme qu'une conception objective et extérieure ; le moment n'est pas encore venu où il dira, de cette force, qu'on ne peut en aucune manière la concevoir comme une chose ni l'objectiver. Il n'a pas non plus du moi une notion nette, il sent obscurément que le moi est dans l'activité, mais n'en a aucune notion comme cause. Enfin, en ce qui concerne le signe, il n'a pas encore réalisé que le signe est un geste et un geste volontaire. Dans cette période la pensée de Biran ressemble à un chantier où les blocs disparates attendent la trouvaille qui permettra de les utiliser ; nous verrons que l'intuition qui unifiera ou tout au moins commencera d'unifier cette diversité, jaillira de la lecture de Destutt de Tracy.

II. L'INFLUENCE DE DESTUTT DE TRACY ET LES « MÉMOIRES SUR L'HABITUDE »

Les *Mémoires* de Tracy, dont lecture fut faite en 1796-1797 à l'Institut, parurent en 1798. Biran les lut, probablement à Grateloup, quand il s'y retira en juillet de cette même année. Il a dit à Destutt de Tracy l'impression que lui fit cette lecture : « Vous pouvez croire que *vos deux premiers mémoires de l'Institut*, votre *Idéologie*, et main-

tenant la *Grammaire* que je tiens m'ont fourni, outre l'instruction directe et positive sur les choses, le texte de presque toutes mes méditations idéologiques depuis cinq ans... La première lecture des mémoires précités fit dans mon esprit une révolution dont il conservera probablement toujours les traces »¹.

Biran a-t-il cédé au désir secret de flatter un juge qui venait de le couronner ? Nous ne le pensons pas ; la sincérité semble un trait de son caractère, et l'on peut expliquer cet enthousiasme et cette reconnaissance : Destutt de Tracy lui apportait ce qu'obscurément il cherchait. Les premières réflexions de Maine de Biran nous ont montré les hésitations d'un esprit partagé qui n'arrive pas à surmonter la multiplicité des idées qui se pressent en lui. Il manquait d'un principe de synthèse, Destutt de Tracy le lui apportait ; on comprend que Biran témoigne sa gratitude à celui qui lui procurait les moyens de s'unifier intellectuellement. On s'explique mieux ainsi le travail minutieux et les réflexions prolongées qu'il fit sur ces *Mémoires*².

Ce principe, c'est celui de la motilité : toute connaissance, toute distinction de notre moi et de nos manières d'être se rattachent à la sensation de mouvement. Du coup Biran organise autour de l'effort toutes ses réflexions sur activité et passivité ; du coup aussi, le signe devient un geste, et le thème du signe s'incorpore au thème de l'activité. On comprend que Biran célèbre avec joie Tracy

1. T., t. VII, p. 230. « Vos livres... sont entre mes mains presque tout le temps que je peux donner à l'étude » (*Ibid.*, p. 227-228).

2. « Vivement frappé du nouveau principe que vous introduisiez alors dans la science de nos idées ou de l'origine toute nouvelle que vous donniez aux facultés de notre intelligence, je m'attachai à éclaircir par moi-même, à commenter ce principe jusqu'à ce qu'il ne laissât plus de nuages dans mon esprit ; je notai scrupuleusement chaque phrase, chaque expression, je rapprochai le sens de notre Condillac du vôtre ; de ces rapprochements et de toutes ces comparaisons qui m'ont tant occupé, et dont je conserve encore des notes volumineuses, sont ressortis enfin des points de vue qui me sont propres en résultat, et dont vous avez lu l'exposition dans mes deux mémoires successifs *Sur l'Habitude* » (*Ibid.*, p. 230-231).

et ses découvertes, car il lui a vraiment révélé quelque chose qui compte. C'est donc en 1798-99 que Biran s'organisa intellectuellement ; l'Institut lui fournit, le 6 octobre 1799, l'occasion de s'éprouver et de « s'entendre avec sa propre pensée » ¹ en mettant au concours la question de l'influence de l'habitude sur la faculté de penser.

Le Mémoire de Maine de Biran ² est beaucoup plus qu'une simple réponse à la question posée par l'Institut : c'est une étude de la faculté même de penser et l'esquisse d'une analyse qui sera le point de départ et comme le patron de toutes celles qu'il reprendra plus tard.

Maine de Biran rêve de refaire l'œuvre de Condillac : aussi, sa théorie de l'effort dont le *Mémoire sur l'Habitude* offre une ébauche, se présente d'abord sous les espèces d'un nouveau *Traité des Sensations* où chaque sens est étudié, contrairement à ce que fait Condillac, sous le double rapport de la sensibilité et de la motilité ; les élé-

1. T., t. II, p. 3.

2. Rappelons les origines de cet ouvrage. La question sur l'habitude fut mise au concours le 6 octobre 1799 ; il ne fut décerné qu'une mention honorable à Maine de Biran ; le concours fut alors rouvert le 6 avril 1801 ; cette fois, Biran fut couronné en juillet 1802, il imprima son ouvrage en 1803. On trouvera dans l'édition Tisserand (t. II, p. III), un inventaire des documents que nous possédons concernant l'ouvrage de Biran : manuscrit et copie du premier mémoire, le second mémoire, des notes qui ne figurent que dans l'édition imprimée et enfin des annotations écrites par Biran lui-même sur un exemplaire appartenant à l'Institut. L'édition Tisserand utilise ces apports successifs qu'elle distingue par des lettres. D'autre part, une comparaison minutieuse des Deux Mémoires a été faite par Delbos (*Année philosophique*, 1910, reproduite en appendice dans *Maine de Biran*, 1931) ; la doctrine y est « sensiblement la même » et « présentée selon un plan à peu près identique ». Dans le premier Mémoire, les considérations physiologiques tiennent plus de place ; Tisserand cite (t. II, p. xxxiii) des textes du premier mémoire où Biran dit « que toutes les opérations, toutes les facultés de l'individu ne peuvent être que des résultats plus ou moins généraux du jeu de ses divers organes ». Dans les quelques mois qui séparent les deux Mémoires, Biran s'est considérablement libéré du physiologisme de Cabanis.

Le second Mémoire insiste plus nettement sur le caractère volontaire de l'effort, et il essaye de se dégager du cercle qui consiste à faire naître l'effort de la résistance et la résistance de l'effort, en montrant que certains mouvements que l'instinct et la volonté peuvent également commander sont accompagnés d'une impression d'effort qui laisse un souvenir, de là naît la volonté.

ments de la pensée sont les *impressions* et les *déterminations*, et entre ces éléments, il y a deux sortes de combinaisons suivant qu'on envisage la pensée passive ou la pensée active ¹.

A. *Les Impressions*. — Les impressions des sens sont actives ou passives. L'impression passive est celle que je subis, qui s'opère « en moi sans moi », et sur laquelle je ne peux rien : ainsi une sensation pénible de brûlure ². L'impression active est celle que je crée ou modifie : ainsi un geste, la marche ³. Si nous étions bornés aux impressions passives, nous nous identifierions avec elles, nous n'en séparerions pas notre existence et nous ne distinguerions rien ; plus de temps ni d'espace, confusion et obscurité. Tandis qu'au contraire, si je me meus, mon moi se retrouve et se distingue, le mouvement qui m'affecte et *comme résultat et comme acte*, contient les deux termes du rapport nécessaire pour fonder le *je suis*, condition du connaître ⁴.

Sensibilité et motilité concourent à produire nos impres-

1. L'habitude agit comme un révélateur ; en agissant différemment, sur les différentes opérations de la pensée, elle met en relief leur opposition. Biran nous montre « comment l'habitude pouvait être tantôt mobile de perfectionnement, tantôt principe d'altération ; comment enfin l'analogie ou la contrariété de résultats dans l'action d'une même cause, pouvait jeter un nouveau jour sur l'origine des facultés mêmes, montrer les liens qui les unissent comme les différences qui les séparent » (T., t. II, p. 13-14).

2. *Ibid.*, p. 20.

3. « Que je meuve... un de mes membres, ou que je me transporte d'un lieu à un autre, en faisant abstraction de toute autre impression que celle qui résulte de mon propre mouvement, je suis modifié d'une manière bien différente que dans le cas précédent : d'abord c'est bien *moi* qui crée ma modification, je puis la commencer, la suspendre, la varier de toutes les manières, et la conscience que j'ai de mon activité est pour moi d'une évidence égale à ma modification même » (*Ibid.*, p. 21).

4. Si je me meus, mon être « s'étend au dehors ; mais toujours présent à lui-même, il se retrouve, se saisit successivement ou à la fois dans plusieurs points ; chaque mouvement, chaque pas fait est une modification très distincte qui m'affecte doublement, et par elle-même, et par l'acte qui la détermine ; c'est *moi* qui meus, ou qui *veux* mouvoir, et c'est encore *moi* qui suis mu. Voilà bien les deux termes du rapport nécessaires pour fonder ce premier jugement simple de personnalité : *je suis* » (*Ibid.*, p. 22).

sions. Si le sentiment prédomine et obscurcit la conscience du mouvement, nous avons une *sensation*. Si le mouvement prend le dessus ou si du moins il est, avec la sensibilité, suffisamment en équilibre pour n'être pas éclipsé, l'impression sera dite une *perception*. Chaque sens combine diversement ces deux facultés fondamentales ; la distinction et la perceptibilité décroissent dans la même proportion que la capacité sensitive s'accroît et que la mobilité décroît.

Les sensations internes ne sont que sensations, elles restent vagues, on les sent, on ne les perçoit pas. Le goût et l'odorat, si intimement unis entre eux, sont trop liés aux sensations internes pour acquérir beaucoup de distinction ¹.

L'oreille est immobile et les mouvements du tympan insensibles ; mais l'ouïe s'associe avec la voix ; les sons en arrivant au centre cérébral déterminent les mouvements de l'organe vocal qui les répète, les imite, les réfléchit pour ainsi dire vers leur source et fait entrer dans la sphère d'activité ces modes fugitifs. C'est une loi qu'un organe peu mobile peut acquérir l'activité qui lui manque par son association ou sa correspondance avec un organe supérieur en mobilité.

La vue offre une nouvelle application de cette loi. Borné à ses mouvements oculaires, l'individu percevrait parce qu'il mouvrait ; mais, en s'associant avec le tact, la vue peut sentir en quelque sorte la résistance extérieure et non plus la seule résistance musculaire ; et les jugements deviennent plus fixes, l'effort plus distinct.

Le tact offre nettement les deux facultés réunies ; le

1. A propos du goût, un problème se pose : comment cet organe très mobile, véritable toucher, est-il si peu perceptif ? C'est qu'en réalité, dans le tact, l'impression d'effort est seule ou dominante, la perception de solidité, de forme est le terme, le but du mouvement ; dans le goût, au contraire, la résistance et le mouvement sont moyens et c'est la sensation qui est le but. La sensibilité éclipsé la motilité. De même, l'odorat est peu perceptif, quoique lié à la respiration, car cette dernière est continue, forcée et insensible.

simple contact agréable ou douloureux, voilà le sentiment ; qu'on abandonne simplement un corps sur ma main, cela suffit pour que je sente une force opposée à la mienne ; cette seule impression suffit à me montrer qu'il y a quelque chose hors de moi que je distingue et compare. Si je veux replier mes doigts sur le corps, leur mouvement brusquement arrêté me donne l'impression distincte de solidité, de résistance qui se compose de mon impression d'effort et de modifications plus ou moins affectives (poli, rude, froid, chaud) sur lesquelles je ne peux rien. Arrêtons-nous sur cette impression d'effort que donne, plus purement que tout autre sens, le toucher et surtout la main, cet instrument d'analyse incomparable, qui, grâce à la mobilité de ses parties, divise une résistance unique en plusieurs impressions distinctes. L'effort naît de tout mouvement contraint : il comporte nécessairement la perception d'un rapport entre ce qui veut ou veut mouvoir et un obstacle qui s'oppose à son mouvement ; point n'est besoin du reste que la résistance provienne d'un objet extérieur, elle peut provenir des muscles. Sans sujet ou volonté qui détermine le mouvement, sans terme qui résiste, point d'effort, et sans effort point de connaissance. « Si l'individu ne *voulait* pas ou n'était pas déterminé à commencer de se mouvoir, il ne connaîtrait rien » ¹.

B. *Les Déterminations*. — Nos sensations et nos mouvements laissent des traces en nous : ce sont les déterminations. Les déterminations *sensitives*, dépourvues de toute conscience d'effort, ne donnent lieu à aucune reconnaissance ; l'individu identifié avec elles ne peut s'en distinguer, ni par conséquent les évoquer. Les déterminations *motrices* peuvent être rappelées soit par l'action de l'objet qui se renouvelle, soit par une action spontanée

1. *Ibid.*, p. 26.

du centre ; dans le premier cas, c'est-à-dire en présence de l'objet, l'individu « *veut* et exécute le même mouvement, il a conscience d'un *effort renouvelé*... Cet effort renouvelé diffère du premier par un plus grand degré de facilité » ¹. La reconnaissance dans la perception (que Maine de Biran appelle réminiscence) s'effectue grâce à l'effort ; par l'effort le sujet se pose à nouveau identique, et comme le terme résistant lui est intimement associé, *puisqu'il ne se pose que par lui*, il ne peut pas également ne pas le reconnaître ². Quand la détermination motrice s'effectue spontanément, l'action de l'objet manque, mais l'individu, lui, veut toujours la même action, il se remet, autant que possible, dans l'état où il était quand il l'accomplissait réellement ; il fait effort et il en a conscience ; lorsque sa main « reprend ou tend à reprendre la même disposition qu'elle avait en touchant ou en embrassant un globe, l'individu se retrouve donc à peu près dans le même état *actif* où il a été, il *perçoit* ; il touche encore, pour ainsi dire, par la pensée, un globe absent » ³. Mais ce mouvement ne rencontre plus qu'une résistance purement musculaire ; et l'individu, distinguant ce mouvement libre d'un mouvement contraint, ne confondra donc pas ce souvenir avec la présence d'un objet réel. Ce souvenir suppose pourtant l'impression réelle ; il en est la copie, « c'est cette copie, ainsi conçue, que j'appelle *idée* » ⁴. L'individu agit dans la représentation ou l'idée du solide tangible, comme il agissait dans l'impression directe ; et s'il pouvait disposer de la sensation comme il dispose de ses mouvements, la perception renaîtrait ; l'idée est définie comme une réaction motrice

1. *Ibid.*, p. 51.

2. « L'être moteur qui a agi, et qui agit maintenant avec plus de facilité, ne peut percevoir cette différence sans reconnaître sa propre identité, comme *sujet voulant* : or cette reconnaissance entraîne nécessairement celle du terme de l'action ; ils se supposent l'un l'autre, et s'unissent intimement dans la même impression d'effort » (*Ibid.*, p. 51).

3. *Ibid.*, p. 52.

4. *Ibid.*, p. 52.

du sujet, elle est un toucher mental, un schéma moteur, dirions-nous aujourd'hui.

Biran se heurta à une objection, probablement de la part de ses juges, portant sur le fondement physiologique qu'il donne à sa distinction de la mémoire et de l'imagination ; il y répondit dans une note qui figure dans le mémoire imprimé. Sa thèse est que le rappel nécessite, dans l'organe de la pensée, la même modification que la perception ; or, on lui objecta que, dans le rappel des idées et dans la pensée purement intérieure, l'organe cérébral entre en action, mais que « l'organe musculaire est dans un repos parfait » ; il est gratuit de supposer des mouvements accompagnant l'exercice secret de la pensée.

Biran fait à cette difficulté une réponse qui, pour notre dessein, est de grande importance. « Je me sers, dit Biran, du terme *mouvement* pour exprimer en général tout acte de la volonté, tout déploiement de la force motrice du centre ; soit que ce déploiement se manifeste au dehors par l'exécution de mouvements musculaires, soit qu'il se borne à cette simple détermination, qui, n'ayant aucun signe extérieur, se manifeste seulement à l'individu par la conscience de ce que j'ai appelé *effort*. Ainsi, dans la méditation solitaire, au sein du repos et du silence le plus apparent, je n'en reconnais, je n'en sens pas moins les mouvements d'articulation qui accompagnent ou déterminent le rappel régulier de mes idées : la parole, pour être intérieure, en est-elle moins un mouvement vocal ? » ¹. Biran manifeste clairement son point de vue ; le mouvement dont il est question dans l'effort n'est pas le mouvement que le physiologiste voit, mais celui que la conscience aperçoit, et Biran fait ici bon marché de l'extériorisation musculaire ; l'effort est avant tout conscience d'action. Il ajoute d'ailleurs une déclaration très nette sur la valeur des explications physiologiques : « Lorsque

1. *Ibid.*, p. 60, note.

j'ai emprunté des termes de la physiologie pour expliquer des faits *idéologiques*, je n'ai point entendu établir un parallèle absolu entre deux ordres de phénomènes qui diffèrent dans plusieurs points, mais seulement indiquer des analogies... je prie donc qu'on ne presse pas trop le parallèle » ¹.

Mais cette impression d'effort s'affaiblit en se répétant ; nous ne percevons plus notre action, c'est le cas, surtout, dans les déterminations visuelles ; l'acte volontaire qui les dirige devient imperceptible ; les images naissent alors spontanément, apparaissent et s'effacent en un instant, sans que nous puissions les commander ; l'image est une idée que notre effort assoupi ne tient plus en sa puissance ; elle se rapproche en cela des déterminations sensitives ; il arrive même que les images prennent l'ascendant des vraies perceptions ; nous devenons alors le jouet des illusions et des chimères qu'elles forment et déforment à tout instant ².

Il y a donc deux sortes de reproduction : l'une qui est active et dont nous disposons, c'est la mémoire ; l'autre qui est passive et dont nous ne disposons pas, c'est l'imagination, qui n'est accompagnée de réminiscence qu'à la condition de n'être pas trop vive. En tout état de cause, « les mouvements volontaires qui ont formé les impressions actives ou concouru essentiellement à les rendre distincts sont les moyens uniques du rappel » ³ ; ces mouvements peuvent être dits les signes des impressions qu'ils distinguent et qu'ils rappellent ; « le mouvement ou l'effort reproduit dans la main, lorsqu'elle figure ou *tend* à figurer le solide, est le *signe* de l'idée de forme, de résistance extérieure » ⁴. Le signe est toujours un mouvement, car il est

1. *Ibid.*, p. 61, note.

2. *Ibid.*, p. 54-56.

3. *Ibid.*, p. 56-57.

4. *Ibid.*, p. 57. De même les mouvements vocaux seraient les signes des impressions auditives, la mastication des saveurs, l'inspiration des odeurs, si la sensibilité ne les obscurcissait.

toujours du disponible. Mais quand le mouvement sert à rappeler une impression à laquelle il a essentiellement concouru, à laquelle il est consubstantiel, c'est un signe premier ou naturel ; lorsqu'un mouvement quelconque est associé à une impression quelconque, nous avons un signe artificiel ou secondaire. Tout signe est mouvement actif, volontaire ; et l'on ne peut greffer des signes artificiels que là où il y a un minimum de mouvements naturels : ce qui, par nature, n'est absolument pas moteur, ne pourra jamais être rangé dans la sphère de la volonté.

Telles sont pour Maine de Biran les facultés fondamentales de la pensée ; toute connaissance distincte repose sur un effort volontaire se réalisant dans un geste ; seul, cet effort permet à l'individu de se poser hors de ses modifications, de les distinguer et par conséquent de les connaître. Biran applique ce principe à la *connaissance présente* et montre que chaque sens est apte à percevoir dans la mesure où il est naturellement moteur ou peut s'associer avec un sens moteur ; il l'applique à la *connaissance passée* et montre que le rappel n'est possible que par ces mêmes mouvements volontaires, ceux-ci deviennent les signes des impressions qu'ils concourent à former ou qui peuvent s'associer avec eux. Il distingue les *images* qui nous échappent et se jouent de nous parce que dépourvues de ce squelette moteur, et les *idées*, véritables schèmes moteurs, dont nous disposons et que nous pouvons amenuiser et transformer en un geste aussi simple et réduit que possible, en un mot ; voyons maintenant comment la connaissance se développe en s'exerçant.

C. *Le développement de la connaissance.* — Pour Maine de Biran, la connaissance n'est pas seulement une activité, mais une lutte, et mieux encore, une victoire ; peu de philosophes ont eu, du connaître, cette conception dramatique ; il faut que, par un effort volontaire, à chaque instant renouvelé, l'homme sauve sa réflexion de l'inconscience

ou des distractions qui la menacent. Incessamment nous devons conquérir et reconquérir « ce *moi*, qui s'échappe à lui-même dans la *prétendue* simplicité, et la facilité extrême de ses propres actes, qui se fuit sans cesse et se porte partout »¹.

Les impressions qui ne sont pas associées à quelques mouvements volontaires renaissent au hasard des circonstances et des dispositions organiques. Celles qui sont liées à des mouvements volontaires constituent nos perceptions, mais l'habitude transforme ces mouvements volontaires et peu à peu les rend insensibles ; nous perdons progressivement conscience de notre activité dans la perception, et finissons par exécuter spontanément ce que nous faisons d'abord avec volonté et attention. L'individu, qui un moment s'est libéré, redevient automate. De cet asservissement, nous devons, par un nouvel effort, nous sauver. Nous n'y réussirons qu'en essayant de refaire avec intention ce que nous faisons par habitude. Or, l'individu s'aperçoit vite que les images sont liées entre elles et que le rappel de l'une en réveille d'autres auxquelles il ne pensait pas ; il comprend qu'il n'a qu'à lier des impressions dont il ne dispose pas à des impressions dont il dispose, pour pouvoir manier et diriger les premières comme il fait les secondes ; c'est l'institution des signes arbitraires et du langage. Mais voici qu'à son tour l'usage des mots devient une routine, la réflexion s'enlise dans le pire des automatismes, parce que le plus aisé, l'automatisme verbal. Il n'y a pas de trêve à l'effort que réclame la connaissance ; l'habitude le guette toujours pour l'endormir ; il se pose par un geste, mais ce geste répété s'engourdit, il faut perpétuellement qu'il se reprenne, s'abandonne et se reprenne ; telle est la condition de la connaissance humaine ; l'esprit, qui n'est pas acte pur, doit *veiller* toujours.

1. *Ibid.*, p. 10.

Maine de Biran reconnaît deux plans de pensée où l'on peut voir l'annonce des « systèmes » qu'il établira plus tard ; du premier font partie toutes les opérations qui s'exécutent spontanément et assez facilement pour que l'individu n'ait aucune conscience de l'action qu'il exerce en les produisant ; le second est caractérisé par l'exercice du pouvoir actif. Sur le premier plan, les impressions s'associent et se combinent de telle façon que les unes rappellent les autres et en deviennent les signes naturels ; sur le second, la volonté associe, d'elle-même, les impressions à des signes volontaires. Mais entre ces plans nous oscillons perpétuellement ; le problème est ici posé comme chez Condillac, et la division que donne Biran a beaucoup d'analogie avec celle qu'indique le *Traité des Sensations*. Plaçons-nous successivement sur chacun de ces plans.

L'habitude émousse la sensation dépourvue d'éléments moteurs, et rend plus distincte la perception qui en contient. Mais les choses sont plus complexes, car l'habitude a sur les mouvements un double effet : d'une part, elle les rend plus faciles et cette facilité est nécessaire pour que se constitue la perception ; mais, d'autre part, l'habitude rend les mouvements de moins en moins sensibles ; la sensation d'effort disparaît, et cette disparition est non moins importante ; affirmation singulière pour le moins, s'il est vrai que c'est l'effort qui fait la perception. En fait, il n'y a là nulle contradiction. Sans mouvements faciles, pas de perceptions ; la vue, l'ouïe, le tact ne distinguent leurs objets que lorsque leur ajustement moteur n'attire plus l'attention sur soi ; un violoniste débutant, « tout occupé à remuer, à placer ses doigts et son archet, distingue à peine les sons qu'il tire de l'instrument »¹. Mais, en devenant plus facile, l'effort devient moins sensible. L'effort d'abord senti dans les organes, « n'est plus senti que dans son produit, la résistance exté-

1. *Ibid.*, p. 105-106.

rieure. C'est donc elle qui attirera désormais toute l'attention. Bientôt l'individu, méconnaissant sa force propre, la transportera tout entière à l'objet, ou *terme résistant* » ¹. L'effort ne doit plus être senti *en lui-même* pour que la perception de l'objet se produise distincte ; il y a la distinction dans *l'acte de percevoir* et la distinction dans le *perçu* : la première s'obnubile pour que la seconde s'éclaire et s'accroisse ; dans la perception, le sujet disparaît derrière l'objet. La loi qui règle la constitution de la perception est la loi même de l'habitude qui rend les jugements comme les mouvements toujours plus prompts et plus insensibles ; on pourrait demander comment il se fait que l'habitude émousse l'effort ; n'est-ce point contraire à la loi qui veut qu'elle renferme toute impression active ? Mais, comme le fait remarquer Delbos ², l'habitude ne dégrade pas l'effort comme il dégrade la sensation ; les mouvements devenus habituels n'en sont que plus disponibles et la conscience peut toujours, si elle le veut, rappeler sur eux la lumière de l'attention. D'autre part, le mouvement, s'il n'est plus senti en lui-même, est senti dans l'objet ; l'objet est l'extériorisation de cette conscience motrice.

Toute l'histoire de la perception ne sera que l'histoire de ce double progrès : facilité et insensibilité croissante de l'effort. L'habitude associe plus nombreux et plus étroitement les mouvements soit entre eux, soit avec les impressions ; ces mouvements s'enchaînent plus rapides ; les déterminations motrices acquièrent plus de force et de spontanéité, la perception tend à devenir tout intérieure, et l'on finit par toucher plus par l'esprit que par la main ; dès que le sens externe a donné le moindre avertissement, la perception se produit.

La perception s'appuie sur la mémoire et l'imagina-

1. *Ibid.*, p. 106.

2. *Maine de Biran*, p. 339.

tion de plus en plus, en se développant. L'imagination est montée, par l'habitude, sur notre faculté perceptive ; l'individu embrasse alors dans sa perception bien plus que ses sens ne lui montrent ; cette combinaison se fait soit en réunissant dans un seul acte simultané ce que les sens perçoivent successivement, soit en anticipant sur la perception. Le toucher n'embrasse les parties d'un objet que successivement et cependant l'objet est perçu tout entier, il faut que, pendant que le tact opère successivement, les différentes parties s'arrangent suivant une perspective tangible dans l'esprit.

La perception associe entre elles les impressions d'organes différents : on voit ainsi l'œil deviner la résistance. Le tact et la vue sont essentiellement liés l'un à l'autre par des rapports naturels de motilité, aussi leurs produits s'associent aisément ; leur concours crée une troisième sorte de perception qui tient des deux et n'est ni l'une ni l'autre ; tour à tour la couleur sert de signe à la résistance et la résistance à la couleur ; la vue, instruite par la faculté locomobile, supplée le tact pour les distances où il ne peut aller ; mais alors tout devient moins fixe, plus incertain, car le jugement a perdu sa base naturelle qui est le tact. L'ouïe et les mouvements vocaux s'associent de la même façon.

Nous ne pouvons cesser de percevoir quelque chose qui nous résiste ; l'impression d'effort est la plus profonde de toutes nos habitudes, elle demeure pendant que toutes les autres modifications passent et leur fournit une base de fixation. L'effort suppose deux termes : un sujet et un terme essentiellement relatifs l'un à l'autre ; le sujet ne peut se connaître qu'en se comparant à son terme ; c'est dans ce dernier qu'il se perçoit, qu'il se mire, dit Biran, et c'est donc là qu'il rapportera tout ce qu'il distingue ou compare : nous rapportons nos modifications affectives aux différentes parties de notre corps et nos impressions indifférentes « au soutien extérieur et résistant sur lequel

elles se cumulent »¹; tel est le fondement du jugement d'objectivité. Les meilleurs jugements sont ceux que le tact inspire, les plus illusoire proviennent de la vision. L'habitude non seulement nous fait combiner autour d'une résistance des sensations simultanées, et par là créer des « essences », mais elle lie encore les impressions qui se succèdent et par là crée des « causes ».

L'histoire de la perception ne serait point complète si on négligeait de signaler ses déformations et ses dangers; il ne nous appartient pas de suivre Biran dans les analyses où il montre la perception de plus en plus soumise à l'imagination, et, par là, source des illusions. Notons seulement que c'est faute d'effort que l'individu devient la proie non seulement des objets, mais des chimères qu'enfante son esprit à la dérive.

Tel est le premier plan : automatisme et passivité, l'effort n'est plus senti dans le sujet, mais dans l'objet; l'idée profonde est que, par la perception, nous vivons dans, par et pour les objets; c'est l'extériorisation de notre être. Le progrès de la perception consiste à aller du sujet à l'objet, de *l'acte au résultat*; que le sujet se retrouve dans l'objet, qu'il remonte du résultat à l'acte, il passera sur le second plan.

L'individu doit, pour ressusciter sa réflexion, refaire volontairement les mouvements devenus automatiques; il découvre alors qu'il peut artificiellement lier des mouvements volontaires quelconques à des impressions quelconques. Mais tous les mouvements ne sont pas également aptes à servir de signes, il en est de privilégiés, ce sont les mouvements vocaux, les plus commodes et les plus maniables de tous; ils naissent naturellement par instinct d'imitation, on peut les nuancer à l'infini; mais surtout ils sont *doublement sentis*, et par l'effort d'articu-

1. T., t. II, p. 122.

lation, et par la perception auditive qui les accompagne. Lorsque l'individu « exerce avec intention l'organe vocal, son moi semble se diviser en deux personnes distinctes qui se correspondent : l'une parle, l'autre écoute ; l'une exécute le mouvement, l'autre juge de l'exécution, en perçoit en détail les effets, en recueille les produits ; ...aucun [autre mouvement] ne remplit aussi parfaitement la fonction de *signe*, ne favorise la méditation solitaire, ne replie la pensée sur elle-même d'une manière aussi intime » ¹.

Le signe est un mouvement de formation secondaire et artificielle destiné à remplacer le mouvement premier que l'habitude a rendu insensible, et par là à renouveler l'activité de la conscience. Ce mouvement ne peut s'associer qu'aux impressions qui contiennent primitivement des mouvements ; l'affection trop affective ou trop faible échappe aux signes. Pour que le signe remplisse bien sa fonction, il faut qu'il équilibre l'impression, que ni l'un ni l'autre ne prédomine et ne s'éclipse mutuellement : si les signes ne s'accompagnent d'aucune idée, le rappel est purement mécanique ; si le signe ne peut exprimer qu'une modification affective, nous avons la mémoire sensitive, mais si le rappel du signe est accompagné ou suivi de l'apparition claire d'une idée bien circonscrite, nous avons la mémoire représentative.

La première mémoire, la mémoire mécanique n'est qu'un cas particulier de la répétition des mouvements ; le rappel n'est ici qu'un simple engrenage de mots. Biran montre comment le rythme, qui se retient indépendamment des mots, la mesure, les rimes, sont autant de moyens de faciliter et de développer ce rappel mécanique ; la mémoire mécanique, où la facilité tend toujours à dégénérer en automatisme, est un obstacle à la réflexion, et Biran va jusqu'à déplorer que nous ne soyons pas tous

1. *Ibid.*, p. 185-186.

demeurés sourds-muets, jusqu'à l'âge de raison. L'intelligence est étouffée par une mobilité sans objet ; pour Biran, la mobilité n'est pas intelligente par elle-même, elle n'est qu'un instrument au service de l'intelligence.

La mémoire sensitive est celle où les signes n'ont qu'un pouvoir excitatif. L'être sensible et moteur est imitateur par instinct ; il imite les mouvements, les gestes, l'accent de ceux qui l'entourent, et ses organes mobiles gardent le pli de plusieurs actions bien avant que sa pensée soit capable d'en saisir le sens ; la motilité passive a donc un rôle, mais un rôle d'excitant affectif uniquement, car ces mouvements sont liés, chez ceux que l'enfant imite, à des sentiments, et peut-être à des idées ; l'enfant qui imite saisit d'abord le mouvement et le mot, puis, par sympathie, le sentiment se reproduit en lui, mais l'idée, s'il en y a une, est beaucoup plus éloignée et ne viendra que plus tard ; l'enfant s'habitue à s'exalter sur des mots vides d'idées ; la motilité passive, spontanée, d'origine imitative, ne nous conduit pas d'elle-même à l'idée.

La mémoire représentative est la vraie mémoire. Les signes n'ont « de valeur représentative que par les *idées* auxquelles ils sont associés ; les idées... ne peuvent être que les images ou copies des *perceptions*, et il n'y a de perception réelle que des formes, des figures et des sons »¹. Lorsqu'un signe est associé avec une forme, une figure ou un son, la force motrice peut les envelopper dans le même acte ; il se crée entre eux une association parfaite et durable ; l'objet donne le rappel du signe et le signe rappelle l'image de l'objet ; la fonction est ici réciproque ; incessamment la mémoire ira du signe à l'idée et de l'objet au signe. L'homme prend alors les mots comme des éléments fixes, les combine, les groupe à nouveau et il crée... ou plutôt il arrange, il forme le nouveau monde de ses idées avec les matériaux extraits du monde réel ; la

1. *Ibid.*, p. 224.

mémoire représentative doit assurer une bonne communication entre ces deux mondes.

Mais l'habitude tend à l'homme un nouveau piège ; le langage qui est notre grand instrument de libération va devenir le plus perfide des automatismes, le plus complaisant des mécanismes qui nous dispensent de penser ; les raisonnements risquent de ne porter que sur les signes et d'être purement verbaux. Il faut toujours veiller, la pensée doit « porter le double fardeau du signe et de l'idée » et pour cela travailler perpétuellement à se reconquérir.

Conclusion : Acquisitions et incertitudes. — Maine de Biran fut heureusement servi par la question de l'Institut sur l'influence de l'habitude. Elle lui permit de confirmer sa distinction fondamentale de la sensibilité et de la motilité, mais elle fit davantage : si nous songeons que la connaissance pour Maine de Biran ne se réalise que par l'actualisation, dans la conscience, d'un « je suis » fondamental, que ce jugement est essentiellement un acte et ne peut naître que dans un mouvement volontaire, nous comprendrons que la question posée était pour Biran un lieu de réflexion privilégié, car le propre de l'habitude est précisément, en nous voilant peu à peu notre action, d'envelopper et à la limite de supprimer ce « je suis » essentiel. L'étude de l'habitude devenait l'étude des conditions mêmes de distinction et d'obscurcissement du jugement de personnalité.

Le *Mémoire* de Biran contient une doctrine de l'effort non pas définitivement constituée, mais en possession déjà de la plupart de ses éléments. Certes, il reste des progrès à réaliser ; mais ils se feront surtout en profondeur ; il ne s'agira pas tant de compléments que de transformation par le dedans. C'est d'ailleurs ce que montrent les notes que Biran griffonne, vers 1812, sur un exemplaire de son ouvrage, notes où à l'ordinaire, comme le

marque M. Tisserand, il corrige moins qu'il ne commente et n'explique.

Les idées maîtresses de la *théorie de l'effort* sont acquises : nécessité du jugement de personnalité par lequel le moi se met à part, nécessité du mouvement volontaire pour que s'effectue toute distinction dans la perception et toute reconnaissance dans la mémoire ; l'idée du mouvement exécuté mentalement pour reproduire l'objet ; le mouvement intériorisé et vu du dedans ; tous ces points seront précisés ou développés ; la notion d'objectivité, la connaissance du corps propre seront creusées beaucoup plus ; mais les traits principaux de la doctrine sont déjà rassemblés.

Les incertitudes du *Mémoire* concernent les signes, la volonté et la valeur de l'explication physiologique. Dans ce premier ouvrage, Biran prend conscience du signe comme instrument de la pensée ; le signe n'est plus simplement le substitut, mais il est surtout ce qui distingue, ce qui relie, ce qui objective. C'est ainsi que les signes articulés, dit-il, remplissent admirablement la fonction de signe, car, mieux que tous les autres, ils replient la pensée sur elle-même et opèrent le dédoublement de la personne en la divisant pour ainsi dire en deux personnes distinctes¹ ; ailleurs, il parle de la communication de la pensée avec elle-même et de l'effort vocal qui la réalise ; *c'est parce que le signe est un geste que Biran s'évade de la conception du signe-substitut* ; le signe est non pas le moyen de retrouver une chose, mais le moyen de ressusciter un acte. Cependant, la conception du signe-substitut pèse encore sur lui ; à côté des réflexions que nous venons d'indiquer, il en est d'autres qui représentent la pensée d'un côté et le signe de l'autre ; l'intelligence est définie, à la manière empiriste, par la représentation².

1. Cf. *Ibid.*, p. 185.

2. « L'intelligence est tout entière dans la faculté de représentation » (II, p 244). Biran nous dit que, lorsque l'association de l'idée et du signe s'est faite,

Une autre équivoque nous paraît porter sur la notion de volonté. Ce n'est pas sur l'opposition des mouvements actifs et des mouvements passifs que porteront les progrès de Maine de Biran, cette opposition est acquise depuis longtemps ; elle correspondait trop à une exigence profonde de son esprit. C'est sur la conception même du volontaire que Biran précisera sa pensée. De la nature exacte de ce mouvement volontaire et surtout de l'opposition qu'il y a entre le volontaire et l'involontaire, il n'a pas une idée claire ; parfois il oppose nettement la volonté qui voit un but au désir qui est vague, le principe de l'instinct et de l'appétit à celui des déterminations raisonnées ¹, et cependant il conçoit de quelque façon le volontaire et l'involontaire en continuité. Dans le *Mémoire* imprimé, l'activité et la passivité sont données comme deux branches émanant du même tronc ; les deux facultés de mouvoir et de sentir sont comme deux arbres jumeaux qui se tiennent et se confondent dans la même souche. La distinction de ces deux facultés nous est présentée comme calquée sur la distinction que les physiologistes font entre force sensitive et force motrice dont ils affirment bien l'identité foncière, mais dont ils distinguent soigneusement les produits ².

C'est aux explications physiologiques que Biran a d'abord naturellement recours ; le progrès qu'il réalisera portera sur l'abandon de ces explications physiologiques, progrès qui se manifeste déjà du premier au deuxième *Mémoire*. Cependant, dans le *Mémoire* imprimé, Biran

il a fallu, en même temps que l'on articulait le signe, fixer l'idée, ne pas la perdre de vue (cf. *ibid.*, p. 190), il est clair que Biran ne voit ici, dans le signe, qu'un substitut, dans l'idée qu'une image et dans le signe, qu'une image plus économique, c'est pourquoi il recommandera de ne jamais se laisser aller à n'opérer que sur les signes, mais de toujours porter le double fardeau du signe et de l'idée ; d'ailleurs, son empirisme qui ne lui fait voir dans l'idée qu'un raccourci d'image et de perception sensible, devait nécessairement lui faire comprendre le signe comme un simple substitut ; les deux thèses sont connexes.

1. *Ibid.*, p. 91.

2. *Ibid.*, p. 23.

conserve encore l'épigraphe de Bonnet : « Que sont toutes les opérations de l'âme, sinon des mouvements et des *répétitions* de mouvements¹ ». Il reconnaît dans l'*Introduction* que toutes nos facultés intellectuelles dérivent de celle de *sentir* ; il déclare qu'il a voulu unir la physiologie et l'idéologie, qu'il appartient « surtout à la physique de répandre un peu de jour sur quelques obscurités de l'être pensant »¹ ; il fait des déclarations d'empiriste, et ne veut, à l'instar du physicien, s'occuper que des phénomènes et de leur succession. Les explications physiologiques abondent encore. Cependant, déjà quelques doutes percent et nous avons cité une note de l'ouvrage imprimé qui dénie assez catégoriquement au « physiologique » le pouvoir d'expliquer vraiment le psychologique et n'y voit qu'un symbole analogique. Et dès qu'il aura donné son *Mémoire* à l'impression, il sentira combien il a été encore trop physiologiste ; une lettre à de Gérando est significative. « Il est impossible, déclare-t-il, de tout expliquer par le jeu des organes ». Mais sa confession est instructive ; il ne s'accuse que de fautes vénielles : « J'ai à me reprocher surtout des vices de langage, vices qui proviennent dans plusieurs cas du mélange, peut-être déplacé, de la physiologie avec la métaphysique » ; il faut lire sous mes mots ; sous le langage matérialiste, découvrir ma pensée vraie, comprendre que là « où l'on démontre une faculté de *percevoir* distincte de celle de *sentir*, une *volonté* qui intervient nécessairement... dans le simple jugement de personnalité qui constitue l'être sensible *individu* »², là on ne peut tout expliquer par la physiologie.

Ces déclarations importent à qui veut saisir le développement de la pensée biranienne. A cette époque aucune révolution ne se produit dans son esprit ; il a moins aban-

1. *Ibid.*, p. 16.

2. T., t. VI, p. 148.

donné la physiologie que la physiologie ne l'a abandonné, c'est-à-dire ne s'est révélée impuissante à satisfaire les exigences de son esprit, qui, d'abord secrètes et implicites, se faisaient de plus en plus précises et impérieuses. Un jour une révolution s'est faite dans son esprit, c'est lorsqu'il a lu Destutt de Tracy pour la première fois ; il a découvert l'effort ; Destutt de Tracy « est le premier qui ait clairement rattaché l'origine de la connaissance, de la distinction de nos manières d'être entre elles, et du moi qui les éprouve, du jugement *d'existence réelle* et de tous les autres jugements qui en dérivent, à la faculté de se mouvoir, ou à la motilité volontaire. Je n'ai guère fait que développer les idées de ce philosophe estimable... ». Ainsi, dans le *Mémoire sur l'Habitude*, Biran n'a aucune-ment conscience de trahir la pensée de son maître ; sans doute, il ne se rend pas encore compte du point où il aboutira lui-même, mais c'est aussi que, sous les mots de Destutt de Tracy, il met, dès le principe, une pensée riche de divergences encore enveloppées. Biran n'a jamais été matérialiste ; il a dès le principe senti, comme fondamentale, la dualité qui constitue l'homme ; son vitalisme avait virtuellement sauvé son spiritualisme ; mais lorsqu'il s'est agi de transposer son expérience intime en termes philosophiques, il a bien dû se servir des idées de l'école régnante, c'est à Tracy, à Cabanis qu'il s'est adressé ; bien vite, l'expérience intime qui soutenait sa pensée a fait éclater le langage et les catégories de ses contemporains ; c'est pour ainsi dire à l'usage qu'il s'en est aperçu. Pour comprendre le développement de ces divergences, nous disposons maintenant de documents incomparables récemment publiés, ce sont quelques lettres échangées entre les deux philosophes ; on y saisit sur le vif et même dans son obscurité laborieuse, l'effort par lequel Biran se dégage et s'affirme. Nous leur consacrerons la fin de ce chapitre.

Biran nous dira, dans un chapitre de l'*Essai* où il fait

le bilan de ses ouvrages antérieurs, qu'e, dans le *Mémoire sur l'Habitude*, ouvrage de jeunesse, son esprit prévenu croyait encore que l'on pouvait mettre l'entendement en images. Son progrès consistera à se guérir de ce préjugé, à aller de l'image à l'acte, de l'extérieur à l'intérieur, de l'objet au sujet. Ce progrès s'est fait sous la pression des exigences d'une intuition qui, chez Biran, est primitive et fondamentale. Biran a eu l'intuition du *volontaire*, non pas une notion du volontaire explicite et théoriquement claire, mais un sentiment du volontaire vécu et expérimenté, avec une force invincible et une absolue certitude. Il se sent et se sait vouloir librement ; il a conscience du Moi comme d'une liberté, ce sentiment jamais ne l'abandonnera, c'est lui, au contraire, qui le guidera, animera ses réflexions, explicitera ses pensées ; si la liberté disparaît dans une psychologie qui objective l'esprit dans les fibres et les centres nerveux, ce n'est pas la liberté qui est une illusion mais c'est la psychologie qui a tort ; orientons-la vers le sujet ; le Moi ne se met pas en images, mais dans la réflexion nous saisissons sa libre activité.

III. IDÉOLOGIE SUBJECTIVE ET IDÉOLOGIE OBJECTIVE

Maine de Biran n'eut entre les mains les *Eléments d'Idéologie* que son *Mémoire sur l'Habitude* à peu près terminé ; il ne put pas les lire alors bien attentivement, mais il y revint et sa correspondance montre avec quel soin il a cherché à pénétrer le sens et les raisons de l'évolution de Tracy ; ce lui est une occasion de préciser son propre point de vue, et ces lettres marquent l'époque où il conquiert définitivement son autonomie intellectuelle. On sait que les *Mémoires* de Tracy avaient été la manne intellectuelle dont Biran s'était nourri ; mais si cette lecture lui avait apporté un principe fécond, quel ne fut pas son étonnement et son chagrin, lorsque les *Eléments*

d'*Idéologie* parurent, de constater que Tracy abandonnait ou du moins limitait beaucoup son principe de motilité et se rapprochait de la « théorie de la sensation exclusive » de Condillac.

Sans se laisser duper par les apparences d'un progrès tout verbal, Biran entreprend une critique très poussée de la nouvelle doctrine. Dans des lettres un peu laborieuses ¹, il s'efforce de montrer que Tracy a dévié de la voie qu'il avait lui-même ouverte. Cet effort que Biran fit pour remonter aussi loin que possible à l'origine de leurs divergences devait le conduire à l'approfondissement définitif de sa propre doctrine.

Dans les *Mémoires* de l'Institut, il y avait une contradiction secrète. D'une part, Tracy enseigne « que le jugement prend sa source dans la sensation du mouvement, dans un premier effort essentiellement relatif, que, hors de cette sensation particulière, aucune de nos facultés intellectuelles ne pouvait commencer à entrer en exercice » ². Mais d'autre part, il admet que le moi est donné dans l'affection. Or, si le moi est donné dans l'affection, cela suppose un rapport entre le moi et ses modifications, c'est-à-dire un jugement. D'un côté, le jugement suppose la motilité ; de l'autre, non. Ces deux principes s'excluent, leur juxtaposition rendait la doctrine des *Mémoires* bicéphale ; il fallait opter ; Tracy s'en aperçut et opta dans ses *Eléments d'Idéologie* pour le second ; Maine de Biran choisit le premier. Les critiques de Maine de Biran portent sur la méthode de la psychologie, et sur la nature de la volonté ; les deux erreurs de Tracy ont d'ailleurs la même origine.

Il y a plusieurs méthodes en idéologie, car il y a plusieurs manières de concevoir le sujet sentant et pensant : nous pouvons, par la réflexion, utiliser l'observation de

1. Ces lettres, alors inédites, avaient été résumées de près par DELBOS, dans son cours de 1911. Voir *Maine de Biran et son œuvre philosophique*, p. 119 et suiv.

2. T., t. VII, p. 233, note.

nous-même, comme Locke ; nous pouvons nous fonder sur un point de vue extérieur à notre être actuel, c'est la méthode des physiologistes ; enfin, nous pouvons supposer une condition simple telle que s'en puisse déduire toutes les opérations du sujet, c'est la méthode de Condillac ¹. Ces trois méthodes sont toutes trois légitimes et peuvent utilement concourir à la science de l'homme. Mais il y a une chose dont il faut bien se garder, c'est de les mêler. Or Tracy a précisément mêlé les méthodes. Tout le mal vient de ce que dans les *Mémoires*, la méthode n'est pas pure : Tracy part des faits tels que l'observation nous les donne et cherche le fait premier ; mais, antérieurement à ce fait, il en suppose un autre qui est en dehors de ce système de connaissances réfléchies et lui est hétérogène ; ce fait, c'est la sensation nous donnant le moi sans aucune relation ni aux corps ni aux organes.

« Le moi, dit par exemple Tracy, se compose en étendue de toutes les parties sentantes ensemble et obéissantes à la même volonté » ². On voit là les deux points de vue se juxtaposer sans pouvoir se combiner, le moi est considéré, d'une part, comme la réunion de toutes les parties sentantes et, d'autre part, comme l'ensemble des parties obéissantes à une même volonté ; la première partie de cette définition est prise du dehors, la seconde du dedans. Il y a là deux méthodes qui fondent deux sciences ³. Si l'on part de l'affection considérée absolument et qu'on y transporte l'existence personnelle, toutes les facultés ou opérations seront caractérisées d'après des résultats, des mouvements ou des actes aperçus en dehors. « Tous les résultats hypothétiques dont se composent les trois premières parties du *Traité des Sensations* sont fondés uniquement sur ce que la statue est ou opère, non pour elle-même, mais pour celui qui la construit et l'observe en dehors...,

1. Cf. *Ibid.*, p. 251.

2. *Ibid.*, p. 254.

3. Cf. *Ibid.*, p. 256.

points de vue très différents, et qu'il importe de distinguer avec soin, en avertissant le lecteur lorsqu'on se place dans l'un ou dans l'autre, pour qu'il ne confonde pas les faits et le langage de la *science* objective avec ceux de la *conscience* »¹. On ne peut pas énoncer avec plus de netteté les deux points de vue possibles en psychologie et en même temps mettre en garde contre leur confusion. Biran s'est efforcé de rester dans un point de vue homogène.

On surprend dans le langage de Destutt de Tracy ce glissement du point de vue réfléchi au point de vue objectif. Ainsi le terme de volonté est équivoque. « La faculté de faire *des mouvements* et d'en avoir conscience [dont Tracy parle dans les *Mémoires*] était bien certainement celle des *mouvements volontaires*..., c'était la volonté même [la puissance de *mouvoir*], telle que l'entendent Locke et d'autres philosophes lorsqu'il s'agit en effet d'une locomotion régulière, de mouvements suivis et coordonnés dont l'être pensant perçoit et compare les résultats »². Ces mouvements coordonnés supposent nécessairement un vouloir qui en explique la finalité. Tracy a beau dire ; dans ses *Mémoires*, il ne voulait pas parler de mouvements involontaires, de mouvements convulsifs ou purement organiques comme ceux du cœur, par exemple. Sa doctrine était qu'il ne peut y avoir de résistance précise ni de sensation vraiment instructive hors d'une détermination volontaire, et s'il rejette présentement cette doctrine, c'est parce que son idée de la volonté s'est altérée ; il identifie maintenant la volonté et le désir, les mouvements volontaires et les mouvements instinctifs ; or, qu'y a-t-il de plus aveugle que l'instinct ? « En parlant la première fois de locomotion, de mouvement libre et contraint, sans exprimer le terme de volonté, vous aviez dans l'esprit, lui dit Biran, une idée de cette faculté plus

1. *Ibid.*, p. 259.

2. *Ibid.*, p. 265-266.

réfléchie, plus conforme au fait de conscience que dans le dernier travail où vous employez le mot en changeant l'idée » ¹. L'identification de la volonté et du désir aboutit à de bien étranges conséquences : et d'abord toute distinction s'efface entre le volontaire et l'involontaire, car le désir admet toutes les nuances à partir de la détermination la plus obscure jusqu'à la plus réfléchie. On peut dire, si l'on veut, que tous les mouvements sont volontaires ; « en restant dans le point de vue physiologique et ne considérant le mouvement que par rapport à l'affection organique plus ou moins obscure et au *désir* de même ordre qui le détermine, je dis qu'on ne peut concevoir de mouvement absolument *involontaire* dans un être organisé vivant, à plus forte raison lorsqu'il s'agit d'une locomotion régulière considérée dans l'état naturel » ². Nous dirons alors que les mouvements du fœtus sont volontaires.

Dans le premier *Mémoire*, Tracy avait déjà séparé la volonté de la faculté de se mouvoir et l'avait rapprochée du désir mais il concevait alors le désir comme une connaissance ; les mouvements instinctifs et les mouvements volontaires étaient jugés si différents que l'on ne pouvait même pas dire s'il y avait entre eux quelque analogie, tandis que maintenant tout est confondu. Autrefois, le mot de désir était pris dans un sens purement réfléchi, tandis qu'aujourd'hui Tracy se place au point de vue extérieur ³.

1. *Ibid.*, p. 236-237.

2. *Ibid.*, p. 270.

3. « N'est-ce pas, lui demande Biran, parce que vous étendez maintenant le terme identique désir à des modes qui excluent toute idée ou connaissance expérimentale, pendant que vous le circonscriviez autrefois aux modes qui renferment spécialement cette connaissance ; parce que d'un terme complexe où vous compreniez le sentiment et l'idée, vous écartez par le fait un des éléments en maintenant par l'hypothèse et en vertu du langage un composé toujours identique, parce que la tendance automatique à un but apparent s'est identifiée avec la *connaissance* du but réel, l'affinité *élective* avec le *propre choix* d'un être qui sent et aperçoit » (*Ibid.*, p. 268).

Si Destutt de Tracy a identifié le désir et la volonté, c'est qu'il a glissé du point de vue réfléchi au point de vue objectif ; l'acte volontaire ne peut se concevoir que du point de vue de la réflexion, tandis que le désir peut être conçu dans les besoins ou dans les premiers penchants de l'instinct, besoins et penchants qu'il est bien impossible de réfléchir.

Ce qu'il faut donc, c'est instaurer une science pure du sujet, une science qui ne s'appuie que sur la réflexion et qui se garde, avant tout, sous peine de se détruire elle-même, d'objectiver ce sujet en une chose. Le tort de Destutt de Tracy est de s'orienter vers l'objet et non vers le sujet.

On voudrait avoir donné dans ce chapitre une idée suffisamment exacte de l'effort de réflexion personnelle que Maine de Biran fit solitairement pour retrouver, à travers les images des psychologues et les fausses clartés de Destutt de Tracy, la pure notion de l'activité dont il avait eu l'intuition dès sa jeunesse. Nous dirons, pour résumer, que son tempérament d'instable et son don d'analyse avaient fait sentir à Maine de Biran, dans une vivante expérience, qu'entre l'action et la passion il y avait une hétérogénéité foncière ; cette hétérogénéité, qu'il a sentie d'abord sans l'expliquer, qu'il a cherché ensuite à comprendre au moyen de données physiologiques, ne lui est devenue finalement intelligible que lorsqu'il a vu, en elle, l'hétérogénéité même du sujet qui se voit du dedans, se réfléchit et se dit en acte, et de l'objet qui se voit du dehors, s'étale en images et se dit en choses.

Ainsi sont infléchis l'un vers l'autre, au point de s'identifier, les deux concepts de motilité volontaire et de moi-sujet. Les termes corrélatifs activité-passivité tendent à se transformer en ceux de sujet-objet et à acquérir la même nature d'opposition foncière. Du même coup le spiritualisme, qui n'est au fond que l'hétérogénéité des

composantes de l'homme, se trouve établi. Cette transformation est acquise dans le *Mémoire sur la décomposition de la Pensée*, on peut dire dès lors que la doctrine de l'effort est constituée.

CHAPITRE V

LA THÉORIE DE L'EFFORT CHEZ MAINE DE BIRAN : LA DOCTRINE CONSTITUÉE

La doctrine de l'effort est à peu près identique dans le *Mémoire sur la décomposition de la Pensée*, de 1805, et dans l'*Essai sur les Fondements de la Psychologie*, de 1812. Le *Mémoire* est plus laborieux, moins clair ; mais le ton en est jeune et ardent ; dans l'*Essai*, la pensée est plus calme, mieux dominée, plus décantée, mais on y sent moins l'enthousiasme de la découverte déjà lointaine. Le *Mémoire* se place surtout au point de vue condillacien de l'analyse de la pensée, l'*Essai* se met au point de vue de l'aperception des faits intimes. A partir de 1805, les grandes découvertes sont faites, la doctrine est constituée. Les vues nouvelles que Maine de Biran introduira dans sa philosophie, après 1813 et 1814, sur la croyance et la raison, la découverte qu'il fera de l'expérience religieuse ne détruiront pas la théorie de l'effort ; elles s'intégreront, peut-être avec une signification nouvelle, dans la philosophie élargie qui se serait exprimée dans les *Essais d'Anthropologie*, si cet ouvrage avait pu être terminé.

Les fragments que Maine de Biran a laissés de ce dernier ouvrage nous tracent notre plan : après avoir montré comment le fait primitif est l'*effort*, nous en montrerons

la *préparation* dans la vie animale, le *règne* dans la vie humaine et la *consommation* dans la vie de l'esprit.

I. LA NATURE DE L'EFFORT

Ce que Biran appelle *fait primitif*, c'est l'expérience dans laquelle la connaissance, à chaque instant, prend son point d'appui et le moyen de son déploiement ; il s'agit d'une condition première non seulement dans l'ordre chronologique mais aussi dans l'ordre logique. Alors que Condillac s'orientait, dans une perspective de grammairien et de logicien, vers une classification des faits de conscience, Biran est tourné vers l'existence ; ce qu'il cherche, lui, c'est le fait primitif de la conscience ¹ auquel se rattache la chaîne des existences, le fait dans lequel un sens est donné au mot *exister*.

Le fait primitif doit satisfaire à *trois* conditions. En premier lieu, il enveloppera l'aperception du sujet par lui-même. Dès son *Mémoire sur l'Habitude*, Maine de Biran se préoccupa de fonder le *je suis*, condition première de toute connaissance ; il reproche à Condillac et à Destutt de Tracy de ne pas l'avoir compris. « L'homme ne perçoit ou ne connaît rien, à proprement parler, qu'en tant qu'il a conscience de son individualité personnelle, ou que sa propre existence est un fait pour lui-même, enfin, qu'il est *moi*. Le sentiment du *moi* est donc le fait primitif de la connaissance » ². Sans l'aperception personnelle, il ne peut y avoir de distinction dans les modifications qui

1. N., t. III, p. 409.

2. T., t. VIII, p. 114-115. Cf. également VIII, p. 15 : « Il n'y a de fait pour nous qu'autant que nous avons le sentiment de notre existence individuelle et celui de quelque chose, objet ou modification, qui concourt avec cette existence et est distinct ou séparé d'elle. Sans ce sentiment d'existence individuelle que nous appelons en psychologie *conscience* (*conscium sui, compos sui*), il n'y a point de fait qu'on puisse dire connu, point de connaissance d'aucune espèce » ; cf. aussi, p. 17.

impressionnent le sujet et sans distinction il n'est pas de connaissance, ou plutôt la connaissance est cette distinction même. Si le sujet reste confondu avec sa modification, s'il ne se pose en dehors d'elle, il ne peut se l'attribuer, par conséquent la connaître. La connaissance suppose l'identité et la continuité du sujet ; si je n'ai le sentiment de mon moi, il n'y a que devenir et écoulement ; si une personne ne se constitue pas pour elle-même, il n'est aucune unité, aucune fixité ; à quel centre, à quel support rapporter les modifications changeantes ? Sans moi, dit encore Biran, « il n'y a point de *temps*, point de chaîne commune d'existence »¹.

En second lieu, le fait primitif sera une relation, car toute connaissance est relation ; on ne peut supposer un fait où le moi se connût de façon absolue, en soi-même, indépendamment de toute modification sensible ; le moi ne se connaît qu'en se distinguant, donc dans le rapport à une impression ; mais cette relation sera intérieure à la conscience et n'admettra aucun élément étranger, comme les objets extérieurs ; elle ne serait plus, en effet, la relation primitive que tout suppose, et il faudrait expliquer la connaissance de ces objets extérieurs. Les deux termes de la relation devront être indissolublement unis et se déterminer réciproquement, au point de n'avoir de sens que l'un par l'autre.

Enfin, et c'est la troisième condition, cette relation primitive sera un fait positif, non une abstraction ; une donnée d'expérience, non une idée déduite *a priori*.

1. T., t. III, p. 239. Maine de Biran cite volontiers aussi les *Mémoires de l'Académie de Berlin* ; il y lut sans doute un *Mémoire sur l'Aperception de sa propre existence*, de Mérian (*Mém. de l'Ac. royale de Berlin*, année 1749, p. 416-441). Le *conscium sui*, dit Mérian, est un acte essentiel de l'être intelligent en tant que tel, « vu que toutes les connaissances le présupposent, pendant que lui seul ne présuppose rien... La conception d'une intelligence qui ne s'aperçoit pas soi-même, est absurde et contradictoire... Le *conscium sui* est donc présupposé par toute autre connaissance et ne peut être subordonné à aucune pensée antérieure » (p. 434-435).

Biran veut déterminer le fait primitif d'une façon expérimentale, mais non phénoménale. Chercher un fait où le sujet se constitue séparément et des affections senties et des objets extérieurs, montrer que, de ce fait, naissent les idées premières de cause, de force et de substance, tel est son programme ; entre l'expérience externe des empiristes et l'innéité des rationalistes, il découvre l'expérience intérieure qui lui permet de concevoir de façon positive la *forme* de la connaissance. L'attitude biranienne consiste à se tenir dans le point de vue de la pure conscience, loin à la fois de ceux qui n'admettent que l'observation extérieure, et de ceux qui se placent dans les abstractions, partent de l'absolu et mettent la science avant l'existence.

Ces exigences vont nous permettre de procéder à des éliminations. La sensation où Condillac a vu l'origine de la connaissance ne peut constituer le fait primitif, car elle n'en a aucun des caractères. Elle est d'abord étrangement fuyante et mobile ; « Condillac ne trouve la pensée dans la sensation qui se transforme, qu'autant qu'il a déjà mêlé à la sensation, dès son point de départ, cet élément intellectuel qui reste fixe ¹. En outre, la sensation ne peut être un fait pour celui qui l'éprouve tant qu'il s'identifie avec elle ; elle n'est pas une connaissance parce qu'elle n'est pas une relation.

La relation primitive ne peut pas davantage être constituée par le rapport de la substance à l'attribut ? Biran ne consent pas à voir, comme Descartes, dans le *Je suis une chose pensante* le point de départ cherché. Du point de vue de la réflexion, que signifie cette proposition : *Je suis une chose pensante* ? Il faudrait que deux termes nous soient donnés dont l'un serait la substance et l'autre l'attribut pensée ; or, « le fait de conscience ne nous mani-

1. T., t. VIII, p. 168.

feste rien de pareil. Lorsque je dis *moi* et que je rends témoignage de ma propre existence, je suis pour *moi-même* non point une chose ou un objet, dont j'affirme l'existence en lui donnant la pensée pour attribut, mais un sujet qui se reconnaît et s'affirme à lui-même son existence, en tant qu'il s'aperçoit intérieurement ou qu'il pense. Cette aperception ou cette pensée intérieure, constituant toute l'existence du sujet, ne peut être l'attribut d'un autre sujet plus reculé, puisque hors du *moi*, il n'y a rien pour la conscience ; elle peut encore moins être l'attribut d'un objet, puisqu'il n'y a point encore d'objet. La formule : *Je suis une chose pensante*, implique donc contradiction avec le fait primitif » ¹.

Où trouverons-nous donc le fait primitif ? Il faut être, plus que Descartes, fidèle à la méthode de Descartes ² et rester, coûte que coûte, au point de vue du sujet. Or « descendant en moi-même, je cherche à caractériser plus expressément quelle est cette pensée primitive, substantielle, qui est censée constituer toute mon existence individuelle, et je la trouve identifiée dans sa source avec le sentiment d'une action et d'un effort voulu » ³. Seul, le fait de la détermination de mes actes est essentiellement lié à l'aperception personnelle. Il n'y a que le « je veux » qui contienne nécessairement, par nature, l'aperception du moi. Nous ne nous connaissons comme personnes individuelles qu'en nous sentant causes de mouvements pro-

1. *Ibid.*, p. 126-127. Enfin, la corrélation substance-mode ne peut fonder l'aperception personnelle, car on peut isoler la réceptivité sensible du moi. La conception d'une vie inconsciente où le sujet *pâtit* des modes purements affectifs, modes qu'un spectateur du dehors peut bien lui attribuer, mais que lui ne peut s'attribuer du dedans, empêchait Biran de voir dans la liaison d'un mode à sa substance un rapport qui inclue *nécessairement* l'aperception du moi. On voit par là combien sont solidaires, chez Biran, la théorie d'une vie affective inconsciente et la théorie de l'effort.

2. « [Descartes] est devenu vraiment le créateur ou le père d'une science qui, sous un titre quelconque, doit se fonder sur l'observation intérieure, en apprenant à l'esprit humain à se replier sur lui-même, à ne chercher qu'en lui les vrais principes de la science » (*Ibid.*, p. 130-131).

3. *Ibid.*, p. 177.

duits dans notre corps. Le fait primitif est donc un effort voulu inséparable d'une résistance organique ou d'une sensation musculaire dont le moi est cause. Le terme d'*effort* n'est pas heureusement choisi ; il entraîne l'idée de quelque chose de pénible ; or, pour Biran, il désigne avant tout *l'initiative d'un mouvement ressenti dans la passivité qu'elle rencontre*¹.

L'effort réunit bien les conditions que nous avons dégagées : c'est un *fait*, non une abstraction, puisque nous l'expérimentons ; c'est un fait *primitif*, puisque nous n'en pouvons admettre aucun avant lui, et qu'on peut le montrer impliqué dans toute connaissance ; c'est un fait de *sens intime*, car il se constate lui-même intérieurement sans sortir de son application immédiate ; c'est une dualité, car il est constitué de deux termes qui sont donnés ensemble à la conscience ; il est le plus simple de tous les rapports.

On voit comment Maine de Biran établit son affirmation fondamentale. Que le fait primitif soit l'effort, cela ne se prouve pas, cela se constate². Il ne s'agit pas de prouver un fait qui sert lui-même de fondement à toutes les preuves, mais de l'observer dans sa vraie réalité. Le sens de l'effort est le plus intime ou le plus près de nous, c'est nous-même ; on ne peut le connaître qu'en l'exerçant et on n'en donnerait pas plus l'idée à un paralytique qu'à un aveugle l'idée de couleur.

Si l'on veut saisir cette identification du vouloir et du moi, il faut en revenir à l'expérience de notre dépendance et de notre liberté ; la réflexion naît de leur opposition ; les affections sont hors de notre puissance, les images nous

1. Dans *Considérations sur les principes d'une Division des Faits psychologiques et physiologiques* (C., t. III, p. 198) Biran dit que l'animal n'a pas en lui « cette force du vouloir qui détermine ou commence le mouvement » ; quelques lignes après il parle du « sens de l'effort ou de l'acte ».

2. Biran allègue à l'appui de son affirmation que plusieurs métaphysiciens ont déjà reconnu la même identité comme Schelling ou Fichte qu'il connaissait par l'*Histoire* de Degérando ; il invoque également le témoignage de ses maîtres Tracy et Cabanis (T., t. VIII, p. 177-178).

envahissent ; nous ne pouvons ni les produire, ni les gouverner à notre gré, tandis que la puissance de mouvoir est toujours à notre disposition ; excitez du dehors une sensibilité, la volonté reste invincible et indépendante dans son for intérieur, « ni les amorces du plaisir, ni l'aiguillon de la douleur, ne sauraient l'entraîner d'une manière invincible. Quand elle s'exerce, toutes les lois physiologiques sont troublées ; tous les signes extérieurs de la sensibilité ou de contractilité sont incertains et peuvent être muets ou trompeurs »¹. Biran, au milieu de la fuite des images et de l'entraînement des affections, affirme, dans un élan de foi stoïque, l'inébranlable pouvoir de sa volonté : que peut la douleur la plus atroce sur la volonté d'un Mucius Scevola ? Ainsi se trouve exprimé techniquement l'intuition ancienne de Biran que le moi est liberté ; Biran, qui est tout orienté vers *l'existence*, s'est rendu compte que *le moi ne se pose qu'en agissant sur son corps* ; il n'y a de liberté que dans et par cette action sur les muscles ; « c'est toujours une action, un mouvement, une parole, qui remet les images en perceptions et idées et y fait revivre le moi. Sans cette action exercée sur le corps, l'esprit est comme le géant de la fable, expirant quand il est séparé de la terre. L'homme qui parle est bien plus loin de la folie que celui qui est tout entier à la méditation intérieure »².

Maine de Biran a approfondi sa notion d'effort en s'efforçant de la justifier en face de conceptions voisines ou adverses. On peut grouper sous trois chefs les diverses doctrines auxquelles il s'oppose : les physiologistes comme Bonnet, Cabanis, Bichat ; les empiristes comme Hume ; les spiritualistes objectivistes comme Engel, Stapfer, de Gérando, Ampère.

1. *Ibid.*, p. 185.

2. *Ibid.*, p. 198, note. Cette note n'existe pas dans l'éd. Naville.

Biran s'est promptement libéré des premiers ; dès 1803 il ne voyait plus dans les explications physiologiques que des symboles ; dans la *Décomposition de la Pensée*, leur discussion occupe une large place ; dans l'*Essai*, l'auteur n'y attache plus beaucoup d'importance. Le *Mémoire sur l'Habitude* laissait incertaine la nature exacte du principe actif ; activité et passivité y étaient représentées comme deux branches d'un même tronc, mais nous savons qu'en fait et malgré sa terminologie, Biran, dès cette époque ne professait pas un physiologisme matérialiste. Ses réflexions se concentrèrent sur la distinction du volontaire et de l'involontaire comme le montre sa correspondance avec Tracy. C'est dans le *Mémoire sur la Décomposition de la Pensée* qu'il se pose le problème de la volonté pour lui-même et dégage l'idée d'une force hyperorganique. Mais il n'y arrive qu'au bout de raisonnements sinueux, par une sorte de dialectique où l'explication physiologique se révèle insuffisante et le pousse vers une position nouvelle, comme nous allons le voir.

La conscience affirme de façon invincible qu'entre les mouvements voulus et les mouvements passifs, il existe une différence *toto genere* : ce fait est, pour Biran, fondamental ; il est moins à prouver qu'à expliquer ; quelles conditions physiologiques correspondent à cette donnée de conscience ?

Maine de Biran examine l'hypothèse de Bichat¹ qui

1. BICHAT, dans *Les Recherches physiologiques sur la Vie et la Mort* (1800), distinguait trois espèces de contractions musculaires : une contraction *organique insensible*, propriété purement vitale de la fibre musculaire qui ne nous intéresse pas, une contraction *organique sensible*, propriété des fibres également, mais qui est plus forte, et, transmise au centre, donne lieu à une sensation ; et enfin une contraction *animale et volontaire* ; la cause de la contraction, dans ce dernier cas, n'appartient plus à la fibre mais au centre, réagissant ou agissant spontanément. Cette division ne satisfait pas Biran : il voudrait dédoubler la troisième espèce de contraction ; car si la volonté est vraiment puissance d'effort, elle doit avoir d'autres conditions physiologiques que le désir ou le mouvement purement instinctif ; on pourrait la symboliser par l'action directe ou spontanée du centre, tandis que l'action purement animale serait symbolisée par la réaction sympathique du centre. Bref, la contraction animale de Bichat se subdiviserait

ne conçoit qu'un seul centre de motilité. Mais l'unicité du centre ne peut pas rendre compte de la dualité action-passion que le sens intime nous impose ; si l'on suppose un centre unique, où sera le signe de *homo duplex* ? « Nous surprenons souvent en nous, dans un même instant, l'action de deux forces dont celle qui est nôtre, que nous appelons *volonté* ou *moi*, s'oppose à l'autre, lui résiste ou lui cède, s'empare des actes aveugles qu'elle entraînait, les arrête ou leur donne une autre direction ; comment se ferait-il que le même centre indivisible fut tout à la fois le sujet, l'agent, le spectateur éclairé et l'instrument passif de déterminations si diverses ? »¹.

On peut, il est vrai, avec d'autres, supposer deux centres dans le cerveau : un de réaction et un d'action directe ; cette hypothèse semble d'abord tout expliquer ; les phénomènes simplement affectifs et la volonté auraient des conditions distinctes et séparées. Mais alors c'est l'explication physiologique elle-même dont Biran est amené à se demander ce quelle vaut. Est-elle autre chose qu'un symbole ? Le moi peut-il s'identifier avec un centre organique ?

La valeur de l'explication physiologique² est bien différente suivant qu'il s'agit d'un état affectif simple où

en contraction purement animale et en contraction volontaire, et il y aurait entre elles la même différence qu'entre la sensation et la perception. Biran corrige et complète Bichat : celui-ci avait bien conçu une sorte de dualisme entre la vie organique et la vie de relation, mais Biran le transpose d'un ton et le place à l'intérieur de la vie de relation, et distingue vie animale proprement dite et vie personnelle. Le mérite de Bichat avait été de dégager la spontanéité du centre cérébral, dans la contraction dite animale. Les vues de Bichat sur l'hétérogénéité des fonctions du vivant sont historiquement importantes. Sur lui, voir COLONNA D'ISTRIA, *Bichat et la Biologie contemporaine*, in *R. m. m.*, 1908, et la *Psychologie de Bichat*, in *R. m. m.*, 1926.

1. T., t. III, p. 206. D'autant que le centre cérébral agit dans des mouvements sentis et non voulus, comme les convulsions. Si les conditions physiologiques sont les mêmes, il faudra bien sortir de la physiologie pour expliquer la différence entre mouvements volontaires et mouvements involontaires (Voir *Ibid.*, p. 207, 218-220).

2. Tout un chapitre est consacré à l'examen de cette valeur dans le *Mémoire sur la décomposition de la Pensée*. Voir *Ibid.*, p. 67-86.

l'individu pâtit ou jouit sans faire aucun retour sur soi et un état d'aperception où le sujet se sent comme affecté. La nature elle-même nous invite à rapporter nos sensations aux organes et à les classer d'après eux, il y a une décomposition physiologique de notre faculté de sentir. Mais il n'en est pas de même des facultés *actives*, si les modifications passives de la sensibilité « peuvent être étudiées dans leurs causes instrumentales ou leurs effets physiques, comme divisées, circonscrites ou classées *hors du moi* dans leurs sièges propres, les premières étant indivises de la force consciente *une* dont elles émanent, ne peuvent pas plus qu'elle se représenter ou se concevoir par *dissémination* dans les parties d'un composé organique » ¹. Le rôle de la physiologie est de connaître l'être sensitif livré à l'impulsion de son organisme et simple dans sa vitalité ; quant aux facultés supérieures, la physiologie les ignore, car ces facultés sont intérieures et ne peuvent être conçues hors du sentiment individuel de leur cause.

Utilisons la physiologie, mais souvenons-nous que l'image d'une réaction organique et l'idée réflexive d'un vouloir sont choses hétérogènes, entre lesquelles on ne peut voir qu'un rapport symbolique ; gardons-nous de les identifier et même de les associer dans le rapport cause-effet ².

1. *Ibid.*, p. 76. Une note est aussi très significative : « Van Helmont assure que dans un accès de délire presque extatique occasionné par du *napel*, qu'il avait imprudemment goûté, il sentait le centre des révolutions de la pensée transporté dans le pylore. On a vu aussi des femmes vaporeuses qui disaient se sentir penser par le ventre. Voilà, ce me semble, le siège de la pensée mobile et multiple, mais ce sentiment réfléchi ou cette faculté (sous quelque nom qu'on la désigne) qui fait affirmer à Van Helmont ou à la femme vaporeuse qu'ils pensent par l'estomac a-t-elle aussi son siège dans l'estomac ou quelque autre part ? Nous ne sentons pas seulement mais nous *senions* que nous *sentons*. Or, c'est ce sentiment supérieur dont il est difficile d'assigner le siège. Il vaut mieux peut-être examiner et bien circonscrire les conditions et les circonstances où il a lieu ».

2. « Quoique la conception *représentative* de ces mouvements vus ou imaginés ainsi en dehors, d'une part, et le sentiment intérieur immédiat, ou la notion réflexive des modes correspondants, d'autre part, demeuraient séparés, par

Des hypothèses physiologiques précédentes il découle qu'une des conditions de l'exercice de la vie animale est l'interaction de deux systèmes hétérogènes, le système nerveux et le système musculaire¹ ; un vivant homogène ne sortirait pas d'un état purement affectif ; avec une organisation plus compliquée et une première hétérogénéité sensitivo-motrice, il peut avoir des sensations, mais sans perception individuelle ni effort voulu.

Puisque la sensation de mouvement passif naît du contact de deux systèmes hétérogènes, nous pouvons dire que la sensation de mouvement actif naîtra également de deux systèmes hétérogènes ; et pour cela nous devons supposer qu'une force hétérogène au cerveau, une force véritablement hyperorganique entre en jeu et commande l'action quand nous avons le sentiment de l'effort ; il y a là une analogie fondamentale : « la force hyperorganique qu'on suppose être par rapport au centre cérébral ce qu'est celui-ci, par rapport aux organes qu'il tient sous sa dépendance »².

Mais cette force hyperorganique, comment la déterminer ? Le moi ne s'objective pas dans une image, non plus que dans une abstraction ontologique, et, cependant, il s'agirait précisément de dire ce qu'est le moi avant que

tout l'intervalle qui existe entre deux ordres de phénomènes aussi incomparables ; quoique nous ignorassions toujours le *comment* de leur liaison ou de leur dépendance mutuelle... il suffirait pourtant de reconnaître cette liaison comme *faits*, pour être autorisés à prendre les mouvements organiques pour *signes naturels* (je ne dis pas *causes*) des modifications correspondantes, et à nous servir des uns comme termes ou moyens d'analyse des autres ; de même que nous employons les signes écrits ou parlés pour représenter ou analyser toutes nos idées diverses » (*Ibid.*, p. 70-71).

1. *Ibid.*, p. 211 et suiv.

2. « Comme la locomotion instinctive ne peut avoir lieu, en aucune manière, sans la réaction d'un centre organique, comme le mouvement ne peut être senti hors de l'influence directe du centre, de même l'effort joint à ce mouvement ne peut être voulu ou senti lui-même, hors de l'action réelle d'une force *sui juris*, librement déployée sur l'organisation à qui elle est supérieure » (*Ibid.*, p. 223). Biran tient à son analogie et ajoute en note : « Comme il faut hétérogénéité de système pour que la sensation musculaire naisse, on pourrait dire qu'il faut une autre sorte d'hétérogénéité entre le principe qui donne l'impulsion et le centre qui la reçoit, pour que l'effort puisse commencer à être senti ».

nous en ayons conscience, il faut nécessairement et par hypothèse se placer hors du moi ; « et alors nous n'em-
brassons plus réellement que l'image ou qu'une notion de
force abstraite du sentiment d'elle-même, à qui il faut
donner un nom sous ce rapport... Servons-nous donc dans
ce point de vue du terme *âme* et supposons, puisque nous
ne pouvons faire autrement, une force qui préexiste au
sentiment d'elle-même, sans nous attacher à cette notion
ontologique » ¹. Donnons donc un nom à cette force, et
« ce nom est indifférent : ce sera *âme*, *entéléchie*, *centre*,
tant qu'il ne correspond qu'à une notion ontologique
indéterminée et indéterminable, par la nature même du
procédé intellectuel, qui fonde son titre et nécessite son
admission » ². Cette notion est indéterminable parce que
l'acte par lequel nous la posons, la pose dans un monde
où nous ne pouvons plus rien nous représenter. L'analogie
dont use Biran ne sert qu'à assurer l'évasion du physio-
logisme, mais elle ne conduirait d'elle-même qu'à de
l'imaginable et il ne faut pas en être dupe ; toute l'intelli-
gibilité de cette notion de force hyperorganique réside
dans l'acte par lequel nous la posons, et nous ne pouvons
nous la représenter. Ce que les explications physiologiques
nous apportent, Biran le répète à satiété, c'est simplement
un ensemble de symboles.

Le *Mémoire sur la Décomposition de la Pensée* est encom-
bré de toute une argumentation lourde et gênée qui a per-
mis à Biran de s'évader du physiologisme. Cette argu-
mentation, qui n'apparaît plus guère dans l'*Essai*, revient
à confronter ce qui ressortit au sens intime et ce qui est
observable du dehors, à montrer que l'on ne passe pas de
l'un à l'autre, que tant qu'on restera sur le plan de *l'objet*
vu, on aura beau lui prêter la spontanéité la plus entière,
on ne rejoindra pas le sujet qui décide et se sait respon-
sable.

1. *Ibid.*, p. 216.

2. *Ibid.*, p. 219.

Biran s'est efforcé de justifier sa théorie de l'effort et de l'aperception du moi comme cause devant la critique que Hume avait faite de l'idée de causalité. Hume a fort bien aperçu que l'idée de cause est donnée dans l'expérience interne : « on allèguera que nous sentons à chaque instant un pouvoir au dedans de nous, puisque nous nous sentons capables de mouvoir les organes du corps, et de diriger les facultés de l'esprit par un simple acte de la volonté... Une conscience intime nous atteste cette influence de la volonté »¹ ; mais après avoir indiqué cette origine possible de l'idée de cause, Hume la rejette. Biran discute sa thèse et la détaille en sept arguments auxquels il répond successivement² ; le thème qu'il développe ne varie pas : « un fait d'expérience *intérieure* immédiate n'est pas connu comme un fait d'expérience *extérieure*. Une opération de la *volonté* ou *du moi* ne ressemble en rien à ce qu'on appelle une *opération de la nature* »³ ; Hume prétend que nous ne connaissons pas les moyens par lesquels notre volonté meut notre corps ; mais il s'agit là des moyens que l'observation extérieure peut déceler, et leur représentation, si nous l'avions, ne servirait en rien à éclairer une donnée du sens intime, or c'est justement parce que l'effort s'aperçoit immédiatement qu'il ne peut être représenté dans ses moyens ou ses instruments. Hume, enfin, affirme que l'action de l'âme sur le corps et l'union des deux substances sont incompréhensibles ; Biran répond que, du point de vue du moi, aucune question ne se pose ; le mystère apparaît lorsqu'on considère l'âme et le corps comme deux objets et qu'on veut imaginer leur interaction ; pour expliquer la communication des deux substances, il faudrait « concevoir sous une

1. Cité par Biran, C., t. IV, p. 275.

2. Voir cette discussion dans C., t. IV, 273-290. Elle est reprise dans l'*Essai sur les Fondements de la Psychologie* (T., t. VIII, 228-235), mais abrégée, les sept arguments sont réduits à cinq.

3. C., t. IV, p. 277.

image et dans le point de vue objectif ce qui ne peut être donné que subjectivement et sous l'aperception intime que le sujet pensant a de lui-même comme agissant et créant l'effort » ¹.

Enfin Biran, à bien des reprises, a confronté sa propre théorie de l'effort et des doctrines voisines de philosophes spiritualistes comme Engel ou l'abbé de Lignac, ou répondu aux objections d'amis comme Stapfer, de Gérando ou Ampère.

Dans les *Mémoires de l'Académie de Berlin*, en 1802, avait paru un travail d'Engel sur l'origine de l'idée de force. L'auteur y adoptait un point de vue très proche de celui de Biran : si les philosophes n'ont pas su découvrir l'origine de l'idée de force, c'est parce qu'ils n'ont pas considéré « le sens musculaire de la tendance » ; la force ne se voit ni ne s'imagine, elle « veut être sentie à l'ordre de son sens propre » ². Mais, dit Biran, Engel n'échappe pas aux objections de Hume car il admet dans l'effort un élément étranger ; le sens musculaire de la tendance n'est pour lui que l'effort de surmonter une *résistance extérieure* ; Hume lui répliquerait victorieusement que « nous ne pouvons sentir ou apercevoir immédiatement que ce qui est en nous, ou ce qui se passe dans notre corps » ³ ; quand nous brisons un bâton, nous ne sentons pas la fracture du bâton, « c'est un événement qui arrive à la suite et non en vertu d'un autre » ⁴ ; nous n'avons aucune conscience de la liaison de notre volonté et d'une résistance étrangère, mais nous avons une conscience immédiate de la liaison de notre volonté et du mouvement de nos muscles ; « M. Engel a donc déplacé l'origine de l'idée

1. *Ibid.*, p. 282.

2. *Ibid.*, p. 293.

3. *Ibid.*, p. 297.

4. *Ibid.*, p. 297.

de force ou de causalité. Il ne voit pas la cause primitive où elle est, et il la voit où elle n'est pas » ¹.

Stapfer ² fit à Biran deux objections sur l'origine et l'application du principe de causalité. La première porte sur la nature de l'effort : il faut voir dans la volition et la motion deux faits et non pas un seul. Les réponses à Stapfer exposent avec la plus grande clarté que volition et motion ne sont pas « deux faits successifs comme deux événements extérieurs » ³ dont on dit que l'un est cause de l'autre ; mais l'effort est « un seul fait composé de deux éléments, un seul rapport à deux termes, dont l'un ne peut être isolé de l'autre sans changer de nature ou sans passer du concret à l'abstrait, du relatif à l'absolu » ⁴.

Cette connexion de la volonté et du mouvoir n'est rien d'autre que le fait de conscience lui-même ; il serait même faux de dire qu'elle est l'objet d'une perception, car il faudrait poser d'abord l'âme substance capable de percevoir ; « l'âme substance, dit Biran, ne perçoit pas les autres choses en tant qu'elle est, mais seulement en tant qu'elle s'aperçoit d'abord elle-même » ⁵. Entre la motion et le vouloir, il y a simultanéité parfaite ; on ne peut établir de succession entre la cause et l'effet qu'en se mettant au point de vue objectif. Du point de vue subjectif, il y a coïncidence absolue entre la volonté et le mouvement, on s'en aperçoit si l'on s'observe vraiment ; tant que le mouvement ne suit pas la volonté, il n'y a que pensée de l'acte, désir, mais « aussitôt que je veux réellement..., le mouvement est effectué, créé dans un seul et même instant » ⁶. Qu'on explique comme on voudra le

1. T., t. VIII, p. 241-242.

2. Sur Stapfer, philosophe et homme politique suisse, un des meilleurs amis de Maine de Biran, cf. DE LA VALETTE-MONBRUN, *Maine de Biran*, Paris, 1914, p. 453-455.

3. C., t. IV, p. 372.

4. *Ibid.*, p. 372.

5. *Ibid.*, p. 373.

6. C., t. IV, p. 378.

jeu de l'influx nerveux, le mécanisme des muscles, « on n'en concevra pas mieux ou plutôt on ne fera qu'obscurcir et dénaturer l'opération et l'efficace du vouloir dans le mouvement volontaire »¹. On cite volontiers le mot de Biran : « Si nous savions comment la volition met notre corps en mouvement, nous saurions tout » ; or l'important nous semble ce qui le suit : « Mais cette science divine ne changerait rien au fait de conscience : elle ne le rendrait pas plus évident qu'il ne l'est ; nous n'en serions pas plus sûrs que nous ne le sommes actuellement (*certissima scientia et clamante conscientia*) de l'influence efficace de nos vouloirs sur nos mouvements »².

Les remarques que Biran fait aux thèses de l'abbé de Lignac³, remarques dont il était fort content, ne sont encore que le développement du même thème. La connaissance des moyens n'importe pas à la conscience de l'effort. L'erreur générale consiste à se représenter l'action de l'âme sur le modèle de l'action des corps ; le vouloir et l'action sont inséparables. Le mot de substance est équivoque quand on l'applique à l'objet étendu et au sujet qui agit ; le moi n'est pas l'âme.

Biran a toujours témoigné beaucoup d'estime affectueuse à de Gérando, il s'est senti tout de suite assez près de ce philosophe spiritualiste auquel il doit d'avoir « appris à ne jamais séparer le but moral de [ses] recherches spéculatives sur les facultés humaines ». De Gérando avait consacré aux idées de Destutt de Tracy, dont il rapproche Maine de Biran, une longue note⁴. Ses remarques portent

1. C., t. IV, p. 379.

2. C., t. IV, p. 385. Cf. également N., t. III, p. 450.

3. B., p. 289-318. Sur l'abbé de Lignac, 1710-1762, voir LE GOFF, *De la Philosophie de l'abbé de Lignac*, Paris, 1863.

4. *Histoire comparée des Systèmes de Philosophie*, Paris, 1804, t. III, p. 345-356. De Gérando (1772-1842), administrateur et philosophe, se fit remarquer par un *Mémoire sur les Signes*, couronné par l'Institut, en 1796. Dans son *Histoire* (3 vol., 1804, éd. augmentée en 1823), Biran puisa quelques informations. Sur sa conception de l'histoire de la philosophie, voir BRÉHIER, *Hist.*, I, préface ; FERRAZ, *Spiritualisme et Libéralisme*, p. 168 et suivantes.

sur la sensation de mouvement où il voit un jugement plutôt qu'une sensation : cette sensation implique la connaissance des corps car elle postule un point fixe à partir duquel le mouvement est perçu. Biran remarque d'abord que la plupart de ces objections ne portent pas sur lui qui parle de l'effort et non de la sensation de mouvement, et ensuite qu'en prenant le phénomène du mouvement « tout à fait en dehors, tandis qu'il ne s'agit que de son effet de conscience » ¹, de Gérando ne rend pas pleine justice à Tracy.

Il est difficile d'établir exactement l'influence mutuelle que Biran et Ampère ont exercée l'un sur l'autre ; Biran connut Ampère probablement en 1805, c'est-à-dire une fois sa doctrine du *fait primitif* bien établie. Il semble que, malgré des formules semblables et un accord apparent, il y ait eu entre eux non seulement des divergences de détails mais une opposition fondamentale d'esprit et d'orientation. Ampère est un savant ; « Ce qui est propre, dit son fils, à la philosophie de mon père, c'est l'application aux problèmes métaphysiques des procédés employés de nos jours dans les sciences physiques et naturelles » ². Biran, dans sa clairvoyance, avouait à de Gérando, en 1807, combien il était éloigné d'Ampère ³. Celui-ci reproche à Biran de confondre l'effort et la sensation musculaire, qui sont deux choses très différentes : la sensation musculaire se situe dans le bras et l'effort dans le cerveau ; « c'est cette impression tout intérieure et purement cérébrale, ou, si vous voulez, réfléchie, produite par le mouvement excité dans le fluide nerveux par la force hyperorganique et non par le nerf brachial qui constitue le Moi » ⁴. La sensation musculaire est analogue aux autres ; elle est hors de l'effort ; seulement lorsqu'on

1. T., t. VI, p. 158.

2. *Philosophie des deux Ampère*, 2^e éd., 1870, p. 14. Sur Ampère, Cf. BRÉHIER, *Hist.*, t. II, fasc. 3, ch. IV.

3. T., t. VI, p. 168.

4. T., t. VII, p. 377.

agit volontairement on sent l'effort et hors de lui la sensation musculaire et entre eux le rapport de causalité. La théorie biranienne est ainsi détruite sur deux points essentiels, Biran le lui fait remarquer : « Par le mot effort, vous et moi n'entendons pas du tout la même chose »¹. Ampère considère l'effort en dehors de l'être qui le produit ; l'action de la force hyperorganique sur le cerveau n'est pas une donnée de conscience ; elle ne pose pas un moi présent à soi-même. D'autre part, Ampère dissocie le rapport de causalité en deux termes préexistants, le moi-cause et la sensation musculaire-effet. Ampère est un objectiviste ; Biran ne pouvait s'accorder avec lui. « Le métaphysicien, écrivait-il avant ces échanges de lettres avec Ampère, qui parle de l'âme, abstraite du sentiment de moi, parle d'une chose, et, si on le presse bien, on voit qu'il est conduit à objectiver cette chose dans un point du cerveau »². Tout le long de sa vie, Biran a défendu son point de vue avec ténacité et profondeur ; sans être vraiment compris. Essayons, en recueillant le résultat des analyses précédentes, d'en préciser la nouveauté.

Deux caractères du fait primitif de l'effort en constituent l'originalité : l'effort est une relation intérieure à la conscience, relation qui préexiste aux deux termes qu'elle oppose ; — le corps propre est envisagé comme une masse de résistance d'une façon tout à fait neuve.

Dans *La Philosophie de Jules Lachelier*, Séailles, après avoir exposé la conception que ce philosophe se faisait de la vie moyenne chez l'homme, ajoute : « Pour Maine de Biran, le terme « résistant » semble bien extérieur à la conscience ; pour M. Lachelier il lui est intérieur, tout comme l'étendue qui l'exteriorise »³. Peut-être est-ce là

1. *Ibid.*, p. 382.

2. T., t. III, p. 215-216.

3. B., p. 102, note.

mal juger la position de Biran. Qu'il subsiste dans le biranisme une équivoque, nous le pensons et le dirons. Cette équivoque est grave ; Biran, comme le dit M. Brunschvicg, a oscillé perpétuellement entre une analyse réflexive et une analyse introspective. Mais il est difficile d'admettre ce que Séailles suggère.

Biran écrit nettement : « Puisqu'il s'agit d'un fait de sens intime, cette relation ne doit point s'étendre hors des limites de la conscience, ni admettre aucun élément étranger » ¹. « De quoi s'agit-il ? se demande-t-il dans les *Nouvelles Considérations*, de trouver ou constater un fait ou un rapport tel que ses deux éléments ou termes appartiennent tous deux également à la conscience du *moi*, et s'y trouvent immédiatement liés sous la relation de cause productive et d'effet produit » ². Et si l'effort est le fait primitif, c'est précisément parce qu'il est le seul mode où « cette relation soit immédiate et intérieurement aperçue dans les deux termes présents à la conscience » ³.

Biran pense que « nous pouvons avoir cette conscience de nous-même sans la connaissance d'aucune chose *extérieure*. Voilà ce qui m'est démontré et à quoi n'ont pas fait assez attention les philosophes qui sont partis de la dualité primitive ou de la pensée renfermant nécessairement *sujet représentant* et *objet représenté* » ⁴. Sa découverte est celle d'un troisième terme : à côté du sujet, de l'objet extérieur, tel, par exemple, que la vue le donne, il y a l'objet senti du dedans, l'objet en fonction duquel le sujet se pose. Le caractère fondamental du fait primitif, c'est que « ni l'un ni l'autre des termes du rapport fondamental n'est constitué en dépendance nécessaire des impressions du dehors. Ainsi, la connaissance du *moi* peut être séparée dans son principe de celle de l'univers

1. T., t. VIII, p. 23.

2. C., t. IV, p. 383.

3. *Ibid.*, p. 383.

4. T., t. VIII, p. 19, note ; le texte cité n'est pas donné dans l'édition Naville.

extérieur »¹. On s'explique mal la réflexion de Séailles ; elle montre combien Maine de Biran a parfois été incompris. L'effort est une relation primitive, c'est dire qu'elle préexiste aux termes qu'elle distingue ; elle pose les termes ; ce ne sont pas les termes qui la posent. Dans l'effort, « il n'y a pas deux faits, deux modes spécifiquement différents, en connexion accidentelle ; mais un seul fait, un seul et même mode actif, et relatif par sa nature, de telle sorte qu'on ne peut isoler l'un de ses deux éléments constitutifs sans l'anéantir ou le détruire »².

Ainsi, le moi se saisit sujet un et simple de l'effort *relativement*, c'est-à-dire par opposition au terme multiple sur lequel la force se déploie. L'organisme inerte et résistant est essentiel au fait de l'effort : Biran intègre le corps à l'acte par lequel le sujet s'aperçoit. Mais son originalité consiste précisément dans la manière de comprendre la connaissance du corps propre³. L'étendue interne du

1. *Ibid.*, p. 187, cf. également p. 27.

2. C., t. IV, p. 374-375 ; cf. aussi N., t. III, p. 478. Le mystère n'est pas la liaison des deux substances, force agissante et terme d'application ; cette liaison est une donnée primitive de la conscience ; elle exprime notre existence ; le mystère est bien plutôt que nous soyons nécessités à croire à la réalité absolue de chacun des deux termes séparés (cf. N., t. III, p. 440).

3. « Le moi est un et simple, mais il n'est ou ne s'aperçoit tel qu'en qualité de sujet de l'effort et relativement au terme composé et multiple sur lequel sa force se déploie. Cette multiplicité ou composition du terme de l'effort ne peut être actuellement conçue par nous, en vertu de nos habitudes premières, que sous l'image de parties contigües ou juxtaposées, selon ce mode de coordination que nous appelons espace, étendue matérielle, et qui est, comme on dit, la forme de toutes nos représentations externes. Mais je dis que cette forme d'espace extérieur ou d'étendue, qui est l'objet de la vue ou du toucher, diffère essentiellement de celle qui constitue le terme propre de l'effort, l'objet de l'aperception immédiate dont le moi est inséparable.

Leibniz définit supérieurement l'étendue, la continuité de ce qui résiste : *continuatio resistentis*. Cette définition, qui, dans l'esprit de l'auteur, s'appliquait au phénomène de l'étendue extérieure, telle qu'elle se manifeste au sens du toucher et de la vue réunis, embrasse de plus l'objet de l'aperception interne et immédiate. Elle exprime même parfaitement le point de vue tout à fait nouveau sous lequel je considère la connaissance du corps propre.

Si l'on consulte en effet uniquement le sens musculaire de l'effort et de la résistance, et qu'on abstrae, autant que possible, de son exercice actuel, tout ce qui peut se rapporter à la vue et au toucher, en un mot à la représentation objective, on trouvera que cette continuité de résistance, non plus étrangère et absolue, mais propre et immédiatement relative à l'effort voulu, est le fon-

corps qui est saisie dans l'acte de l'effort n'est pas l'étendue visuelle et tactile où nous situons les objets du monde extérieur. Étendue interne ou subjective et étendue externe ou objective sont essentiellement différentes ; sans doute, actuellement, nous ne pouvons concevoir l'étendue interne que sur le modèle de l'externe ; mais c'est une illusion due à l'imagination et à l'habitude. Cette étendue organique est perçue par le sens intime comme une *continuation de résistance*. Biran emprunte à Leibniz cette expression qui lui paraît caractériser exactement ce type d'étendue intérieure que le sens de l'effort nous révèle et qu'on ne peut aucunement se représenter ni objectiver ; « cette étendue intérieure du corps, objet de l'aperception immédiate, dont le *moi* se distingue sans pouvoir jamais s'en séparer, est le lieu de toutes les impressions internes, qui ne peuvent être perçues ou senties par le *moi*, que sous cette forme locale, sans laquelle elles demeureraient toujours confondues dans la combinaison vivante, comme affections simples ou perceptions obscures » ¹.

Cette étendue résistante est d'abord sentie comme masse confuse, sans limites ni distinction de parties ; mais peu à peu, dans cette masse indistincte, se dessinent les différents systèmes musculaires partiels qui constituent le composé humain et sont autant de termes distincts auxquels s'oppose la volonté motrice. Plus ces points de division se multiplient, plus l'aperception immédiate interne s'éclaire, plus le moi se distingue de ses termes et les distingue entre eux.

On peut voir une confirmation de cette opinion dans certains cas pathologiques où la sensibilité subsiste alors

dement ou le type simple et originel d'une sorte d'étendue qui, pour ne pouvoir se représenter sous aucune image, n'en a que mieux toute la réalité d'un fait primitif, réalité aussi certaine que celle de notre existence dont elle est inséparable » (T., t. VIII, p. 206-207).

1. *Ibid.*, p. 207-208.

que toute faculté contractile est supprimée et *vice versa* ; l'on constate parfois que l'individu dépourvu du sens de l'effort n'a plus le sentiment de l'existence des parties paralysées, ou qu'elles sont comme mortes pour le moi, quoiqu'elles participent encore à la vie et à la sensibilité générale ¹. Biran s'appuie sur une observation d'un médecin de Montpellier, Rey-Régis, qu'il aime souvent citer : il s'agit d'un malade paralysé de la moitié du corps ; lorsque l'on pinçait les parties paralysées, le malade éprouvait une sensation de douleur générale qu'il ne pouvait pas localiser ; et ce ne fut qu'une fois le mouvement récupéré qu'il put à nouveau localiser les impressions dans le lieu qu'elles affectaient ². La nature est prise sur le fait : on voit comment le sens de l'effort doit concourir d'abord à circonscrire les diverses parties du corps et à y localiser ensuite les impressions. Il n'y a aucun rapport entre les modifications de notre sensibilité et une idée de lieu ; le siège de l'impression doit être connu d'avance ; il ne l'est pas comme un lieu extérieur, il l'est comme terme

1. Cf. *Ibid.*, p. 209.

2. Le livre de REY-RÉGIS, *Histoire naturelle de l'Ame*, 2 vol. in-12, Montpellier, 1789, est extrêmement rare et nous n'avons pu le trouver ; mais il fut l'objet d'une étude de Paul Janet dans la *Revue philosophique* de 1882, t. II, p. 368, *Un précurseur de M. de Biran*. Biran ne cite de Rey-Régis que l'observation en question ; il ne semble pas d'ailleurs que le médecin de Montpellier soit vraiment un précurseur de M. de Biran ; du cas de paralysie qu'il rapporte, il tire, non la conclusion de Biran, mais cette idée que la vue est nécessaire pour diriger le mouvement de nos organes ; P. Janet dit : « Comme [Biran] il a défendu la force motrice de l'âme » (p. 371) ; cette expression rend le rapprochement quelque peu suspect, de même le texte suivant : « Si la cause du mouvement résidait dans ma seule volonté, je ne sentirais pas mon influence. D'abord après l'acte de ma volonté, le mouvement devrait se faire nécessairement sans autre chose de ma part. Mais j'ai beau vouloir le plus sincèrement du monde que mon bras se remue, j'ai beau répéter ma volition ; si sincère et si forte qu'elle soit, mon bras restera dans l'inaction jusqu'à ce que je lui applique moi-même la force motrice, jusqu'à ce que j'exécute et produise le mouvement que la volonté désire, par une vertu, par une force que je sens couler de moi et qui ne dérive d'aucune cause étrangère ni même de ma simple volonté... Le commandement est la seule action naturelle de la volonté. On ne saurait dire que ce mouvement soit un commandement. Il ne suffit pas de vouloir pour que nos membres se remuent. Nous sentons qu'une autre faculté à qui la faculté (*sic*) ne fait que commander, exécute ces mouvements » (Cité par Janet, p. 372).

de l'effort et cela « indépendamment de toutes les impressions accidentelles avec lesquelles il peut tour à tour s'associer »¹. Supposons (c'est l'expérience inverse du cas de Rey-Régis) un être dépourvu de sensibilité mais doué de locomotion : qu'il presse ses deux mains l'une contre l'autre, l'effort et la résistance naîtront ; inversement, si on met l'une sur l'autre les mains du paralysé de Rey-Régis, il n'y aurait qu'une seule affection générale non localisée.

Il y a donc une connaissance de la présence et de la consistance de la masse mobilisable du corps propre, due à la réflexion d'un effort voulu sur une résistance organique ; de « cette étendue intérieure du corps, objet de l'aperception immédiate »², le moi se distingue mais ne peut jamais se séparer. Cette doctrine de l'effort et de la connaissance du corps propre est proprement biranienne. Elle s'oppose à trois doctrines : d'abord à celle de Kant³ chez qui l'espace, forme de la sensibilité, est un espace extérieur ; pour Biran, il s'agit d'un espace intérieur qui est bien la forme de toute sensation perçue mais qui a son origine dans l'effort. Elle s'oppose à la doctrine cartésienne : pour Biran, l'âme connaît immédiatement son union au corps ; pour Descartes, le rapport des sensations au corps est chose acquise. Elle s'oppose enfin à la doctrine de Condillac, dont la statue « ne sent pas son corps ni ses organes, car ils sont hors d'elle et distincts d'elle-même comme tout le reste »⁴.

L'effort, source de la réflexion, est le principe organisateur de la connaissance. Le moi est la forme universelle de toute connaissance ; toutes les idées directrices ne sont que le fait primitif de conscience exprimé dans ses

1. T., t. VIII, p. 210.

2. *Ibid.*, p. 207.

3. Cf *Ibid.*, p. 187, note 1.

4. N. t. III, p. 422-423.

divers aspects. Ces aspects sont : la force, la substance, la cause, l'unité et l'identité, la liberté.

Les idées de force et de substance proviennent toutes deux de l'effort, mais non de la même façon ; l'idée de force est prise dans la conscience même du sujet qui fait effort ; l'idée de substance est double : en tant qu'idée d'un principe durable sous le changement, l'idée de substance provient du mode total de l'effort qui subsiste, identique dans ses deux termes ; en tant que principe de cohésion et lieu des diverses modifications sensibles, l'idée de substance dérive du terme de l'effort, le continu résistant qui constitue la trame où s'insèrent, se localisent et se distinguent les modes sensibles. Ces idées de force et de substance sont clairement connues par le sens intime dans l'effort, mais leur évidence s'altère dès qu'on les transporte aux choses du dehors, elles ne se laissent pas objectiver.

Quant à la notion de cause, comment la comprendre ? si nous partons de l'idée abstraite de causalité, nous mettons une sorte d'identité logique à la place d'un fait ; si, nous bornant à l'observation extérieure, nous limitons la notion de cause à celle de succession des phénomènes, nous la dénaturons. Il faut partir du sens intime et tout mystère disparaît ; il faut *apercevoir* par réflexion le sujet individuel agissant sur une résistance organique, c'est un fait donné, et ce qui est donné c'est, non pas la volonté seule et l'état organique pur, mais la combinaison des deux : ce qui est aperçu, c'est la dualité même de l'effort. Le moi aperçoit son pouvoir causal identique à son existence ; cette première expérience est infaillible¹. C'est par une sorte d'induction que nous transportons la causalité du moi au non-moi ; et tous les dérivés du fait primitif devront participer à sa nécessité ; « nulle modification passive ne pourra commencer sans être im-

1. C., t. IV p. 393.

médiatement attribuée à une cause conçue à l'instar du moi »¹.

Le moi s'aperçoit comme un et identique ; et tout ce qui est conçu comme un et identique ne l'est que par reflet de l'unité du moi ; le moi rapporte à l'objet qu'il perçoit ses formes propres ; ôtez le moi, il n'y a plus qu'insistance et confusion, « tout change, rien ne reste ; tout est simultanément, rien n'est successif »², c'est-à-dire tout est confondu, aucun temps, aucun ordre pour organiser cette confusion. Or, comme l'existence suppose l'unité, il n'est pas perçu d'existant, si le moi n'est constitué. Comme Condillac, Biran admet que la pensée est successive ; l'être purement sensitif est affecté simultanément et la pensée ne commence que lorsque commence la succession ; pour être représenté, le simultanément doit être décomposé ; or, la décomposition sera effectuée par la volonté qui n'agit que successivement et n'exécute qu'un seul acte aperceptible à la fois parce qu'elle est essentiellement une et simple ; il y a chez Biran une identification remarquable entre pensée, succession, et acte volontaire ; c'est l'acte volontaire qui est à l'origine du temps et le temps à l'origine de la pensée.

La liberté ne doit pas faire problème ; elle s'identifie à l'existence du moi, et qui la nie, nie sa propre existence ; d'ailleurs, pour autant que l'on se tient dans la conscience, les difficultés n'apparaissent pas, celles-ci ne surgissent que lorsqu'on veut passer de la liberté saisie par le sens intime à l'absolu de l'âme ou aux phénomènes extérieurs. On se méprend sur la liberté soit parce que l'on confond la volonté et le désir, soit parce que l'on considère l'âme comme une substance passive : et c'est, au fond, la même méconnaissance du vrai point de vue

1. *Ibid.*, p. 393. Mais cette induction (et Biran emploie le mot à contre-cœur) n'a rien de commun avec « le jugement d'analogie fondée sur la perception des ressemblances dans l'expérience extérieure » (*Ibid.*, p. 394).

2. T., t. VIII, p. 244.

du sens intime ; de ce point de vue, l'homme ne peut nier la différence *sui generis* qu'affirme la conscience entre l'activité et la passivité que le moi tour à tour reconnaît en pleine lumière.

II. LA VIE ANIMALE ET LA PRÉPARATION DE L'EFFORT

L'analyse détaillée de la vie animale n'entre pas dans notre dessein : nous voudrions seulement dégager le rôle qu'y joue le mouvement et comment l'effort s'y prépare. Maine de Biran a souvent réfléchi à l'existence simple et absolue, sans conscience personnelle, de l'animal, et de l'homme lui-même en maintes circonstances ; mais il a été plus préoccupé d'en établir l'existence ou d'en décrire telle manifestation particulière, que d'en analyser la nature.

Trois sortes d'éléments composent cette vie : des affections, des intuitions, des mouvements qui, tous les trois, laissent des traces dans le vivant. Ces éléments et leurs traces forment un système et leur enveloppement réciproque caractérise la vie animale ou affective.

Avec la tradition vitaliste, Biran conçoit la vie animale comme également opposée au mécanisme cartésien et à l'animisme de Stahl. Le premier matérialise le vivant, le second le spiritualise ; Biran ne veut ni du second ni surtout du premier ¹. Il veut laisser toute son originalité à la vie, mais comment concevoir une existence purement sensible qui n'est ni directement aperçue par un *moi*, ni représentée hors de ce moi comme une nature extérieure ?

Dans cette vie animale qui n'est ni subjective, ni objective, mais qui tient des deux, qui n'est pas toute en dehors, mais qui n'est pas une véritable intériorité, quel est le rôle de la motilité ? La liaison des trois éléments de la vie

1. N., t. III, p. 369, note.

animale n'est pas claire chez Maine de Biran. Il lui était du reste difficile d'élucider cette question ; échappant par hypothèse au sens intime, la vie animale ne peut être étudiée que dans ses signes objectifs ; mais la réduire à ce que l'on en observe du dehors, à des mouvements *vus*, c'est la déformer et en faire du mécanique¹. Il y a donc une extrême difficulté, et à la limite, une impossibilité à donner de la vie animale une théorie compréhensive.

L'élément premier de la vitalité, c'est l'impression affective, agréable ou douloureuse, que l'animal éprouve sans le savoir ; les affections sont générales ou particulières suivant qu'elles intéressent l'organisme dans son ensemble ou tel organe en particulier. Au début de la vie, toute affection se généralise promptement, l'individu est irrité par un rien et cette affection se diffuse dans l'organisme entier ; mais l'habitude émousse l'affection générale, si bien que l'élément particulier sort de son obscurité première.

La vie animale comporte un certain genre de connaissance, ce sont les intuitions passives ; mais cet élément représentatif ne naît pas de l'affection ; l'aspect représentatif qui est inhérent à toute impression sensible apparaît lorsque l'habitude a émoussé l'aspect affectif. Ce sont surtout les impressions visuelles et auditives où l'élément représentatif est important et ne tarde pas à passer au premier plan ; l'intuition visuelle consiste « dans une sorte de distinction naturelle et pour ainsi dire organique des modes de couleurs, répandues, juxtaposées, et coordonnées d'elles-mêmes dans un *espace* »², les intuitions auditives « dans une distinction organique des divers tons qui se succèdent dans un temps, ou se coordonnent harmoniquement sans se confondre »³. Dès avant le *moi*, il y a

1. *Ibid.*, p. 388.

2. T., t. IX, p. 298.

3. *Ibid.*, p. 301. Sur la définition de l'intuition animale, cf. T., t. V, p. 179, *Idee d'Existence*, p. 90 et suiv.

donc un espace et un temps où les intuitions s'étalent, se coordonnent, et dans une certaine mesure se distinguent. Maine de Biran ne s'étend pas sur la nature de cet espace et de ce temps ; cette coordination a son fondement dans la conformation même de l'organe ; l'œil est naturellement disposé de manière à réunir dans un certain ordre tous les éléments du pinceau lumineux, la rétine est composée de fibrilles distinctes juxtaposées ; dans l'oreille, de même, les fibres de la lame spirale sont inégalement longues et par là empêchent que les sons se confondent.

Enfin en dehors des affections et des intuitions, il y a les mouvements ; « la force vivante a dans chaque espèce d'êtres organisés ses déterminations premières nécessaires, qu'elle ne tient que d'elle-même ou de la nature. Et de là, ces premiers mouvements instinctifs, ces tendances ou appétits qui se manifestent avant toute expérience dans l'animal naissant » ¹. Les mouvements « instinctifs » ont une influence sur les affections et sur les intuitions ; ils tendent à maintenir et accroître l'affection agréable ou à écarter la cause de l'impression désagréable. Dans *l'Idée d'Existence*, Biran montre qu'ils ont aussi une influence sur l'intuition. Les nerfs portant au cerveau les impressions transmettent, en sens inverse, le mouvement que le cerveau communique aux muscles, et « l'organe externe, où l'impression sensible commence, est mû au même instant de la manière la plus propre à compléter la perception ainsi formée de ces deux sortes d'éléments » ². Il y a donc des réactions musculaires qui accompagnent toute impression sensible et aident à la clarté de l'intuition. Le mouvement a un rôle dans la vie animale : il développe affection et intuition ; il est, pour cette vie, un moyen de s'affirmer et de s'intensifier.

1. C., t. III, p. 256.

2. *Idée d'Existence*, p. 92-93.

Entre les intuitions, les affections et les mouvements, il y a influence réciproque. C'est l'affection qui entraîne les images ; ainsi, dans certains songes, « le centre organique de l'imagination, absolument régi par les impressions des organes internes avec qui il est en rapport sympathique, ne peut sortir du cercle des images analogues à l'affection provoquante »¹. Maine de Biran étudie le somnambulisme, particulièrement intéressant, car il imite la conduite de la veille. C'est une systématisation complète, chez l'homme, de la vie animale ; le somnambule est « dirigé uniquement par le tableau qu'enfante son imagination »². Quel rapport faut-il concevoir entre ces images et les mouvements du somnambule ? Biran parle de la *sympathie* qui existe entre le cerveau, organe de l'intuition, et les muscles, mais ce n'est qu'une explication de l'aspect physiologique ; pour représenter la relation des mouvements aux intuitions, Biran a recours « au principe de l'harmonie préétablie, imaginée par Leibniz... Pendant qu'une suite d'intuitions a lieu dans l'imagination du somnambule, une autre suite de mouvements analogues s'accomplit dans les membres, sans qu'il y ait de volonté, ni de moi, qui dirige ou s'approprie ni l'une ni l'autre série »³. Les réflexions de Biran sur le somnambulisme sont instructives : il ne pouvait pas comprendre la liaison intuition-mouvement, puisque cette liaison n'est pas donnée au sens intime, l'animal n'en possédant pas. Biran aurait pu s'élever à l'idée d'une conscience motrice animale, où l'intuition suscitée par l'affection aurait été

1. T., t. V, p. 166, cf. également, p. 188.

2. *Ibid.*, p. 188 ; « C'est donc par ces tableaux et par une vision toute intérieure, mais parfaitement concentrée sur une seule espèce d'images, que le somnambule est dirigé dans le cercle de ses habitudes, avec d'autant plus de précision même que l'aveuglement est plus entier, la suspension des facultés actives plus complète, et que l'imagination captive n'offrant jamais qu'une seule chance, qu'un seul parti à prendre, il n'y a pas lieu aux délibérations et à l'incertitude d'un choix » (*Ibid.*, p. 190) ; Cf. également, T., t. V, p. 192 : « Il n'était dirigé dans tous les mouvements dont je viens de parler que par l'intuition purement interne ».

3. *Ibid.*, p. 199.

le principe d'intériorité de la conduite de l'animal, où intuition et mouvement auraient été vraiment unifiés. En fait, il n'en est rien. Il n'y a pas, chez Maine de Biran, de théorie de la motricité spontanée ; s'il reconnaît au mouvement un rôle auxiliaire et intensificateur de l'affection et de l'intuition, c'est rapidement et sans creuser la question. Il ne conçoit pas l'action idéo-motrice qu'un ami d'Ampère, Chevreul, commençait à analyser à la même époque ¹.

Il aurait pu trouver chez Bonstetten, qu'il a lu et critiqué, une théorie de l'action idéo-motrice ; pour ce philosophe, « l'action de la volonté s'exécute par une force musculaire dont l'âme n'a aucune connaissance » ² ; « entre ma volonté et l'acte de marcher, il y a un abîme que la science de l'homme aura peine à sonder » ³ ; « la volonté ne peut sortir du domaine des idées », c'est l'automate qui agit, la volonté est cause finale sans être cause efficiente. Il est vrai que Bonstetten ne pensait pas résoudre le problème de la production du mouvement par la pensée ⁴, mais il n'en affirme pas moins que la volonté n'agit que sur les idées et les idées sur l'automate par le moyen de leurs organes.

Il reste une seconde question : de ce sommeil, comment s'éveille-t-on ? Comment naissent l'effort et le moi ? Biran a traité la question dans les *Mémoires sur l'Habitude*, sur *la Décomposition de la Pensée*, dans l'*Essai*, dans l'*Anthropologie*. La doctrine est partout la même ; il s'efforce d'analyser le passage de la vie animale à la vie humaine, du sommeil à la veille, passage inexplicable au fond, puisque la force hyperorganique s'unit aux modes de

1. Sur Chevreul, cf. *infra*.

2. *Recherches sur la nature et les lois de l'Imagination*, Genève, 1807, 2 vol. in-8°, t. I, p. 186.

3. *Ibid.*, t. I, p. 192.

4. *Ibid.*, t. I, p. 235.

l'animalité par une initiative absolue ; il s'agit simplement de *décrire* le passage des mouvements instinctifs aux mouvements volontaires. Entre eux, Biran découvre un intermédiaire, le *mouvement spontané*, qui donne lieu à une sensation de mouvement originale. Grâce aux lois de l'habitude et à ces mouvements spontanés, nous allons assister à la naissance de l'effort.

Au début, règnent les mouvements instinctifs ; provoqué par les impressions fort vives des organes internes, le cerveau réagit tumultueusement et aveuglément : les mouvements ne sont ni voulus, ni sentis ; c'est le règne de la vitalité. Mais il arrive un moment où l'empire exclusif de l'instinct finit ; les impressions deviennent moins vives, moins tumultueuses ; l'habitude les émousse, l'irritabilité des muscles diminue ; ils cèdent moins promptement à toutes les causes extérieures de contraction ; le centre moteur acquiert des déterminations telles qu'il peut désormais entrer spontanément en action. Les mouvements alors revêtent un autre caractère : *d'instinctifs*, ils deviennent *spontanés*. La spontanéité n'est pas la volonté, mais elle la précède immédiatement ; la force hyperorganique commence à sentir les mouvements spontanés « mais elle ne peut commencer à les sentir ainsi produits par son instrument immédiat, sans s'en approprier le pouvoir. Dès qu'elle sent ce pouvoir, elle l'exerce, en effectuant elle-même le mouvement. Dès qu'elle l'effectue, elle aperçoit son effort, avec la résistance ; elle est cause pour elle-même, et, relativement à l'effet qu'elle produit librement, elle est *moi* » ¹. Ainsi l'on est parfois réveillé en sursaut par des mouvements ou des voix, produits de la spontanéité du centre ; au moment précis de son réveil, l'individu sent ces mouvements « non pas accompagnés de l'effort comme ils le sont dans l'état de veille, mais d'un sentiment de pouvoir les faire qui est, en ce cas, le sou-

1. T., t. VIII, p. 199.

venir de cet effort. C'est par là qu'il s'approprie en résultats ces mouvements spontanés qu'il n'a pas déterminés en principe, et cette appropriation de conscience caractérise seule le réveil complet. Ainsi, dans l'origine de la personnalité, le mouvement spontané donne l'éveil à l'âme, y fait naître comme le pressentiment d'un pouvoir qui détermine le premier effort voulu et avec lui la première connaissance » ¹.

On peut voir un autre exemple de ces mouvements spontanés chez l'enfant qui vient de naître ; pendant quelque temps ces mouvements ne sont mis en jeu que par l'instinct, il crie et s'agite parce qu'il souffre, mais l'enfant prend l'habitude de s'agiter et de crier hors de l'empire de ses appétits et en vertu de l'habitude contractée par son centre et ses organes. « Ces mouvements alors spontanés sont alors de véritables sensations. Bientôt ils seront aperçus, voulus, et transformés par l'enfant lui-même en *signes volontaires*, dont il se servira pour appeler à son secours » ².

Dans la théorie de l'effort, les mouvements spontanés tiennent une grande place. Biran les a déjà découverts dans sa correspondance avec Tracy, où il y a la chose sinon le mot ; il y tient essentiellement, car sans eux, jamais la personnalité ne pourrait se dégager des affections. Le mouvement spontané est le produit de l'habitude et résulte de son double effet : d'un côté les affections s'atténuent et laissent percevoir ce qui peut l'être ; de l'autre, le centre et les organes acquièrent un pouvoir propre d'action. Tant que le centre réagit aux impressions des divers organes, les mouvements qu'il produit ne peuvent être ni aperçus ni voulus. Or, les deux choses se tiennent : pour qu'ils soient aperçus, il faut qu'ils soient voulus, mais pour qu'ils soient voulus il faut qu'ils soient

1. *Ibid.*, p. 201.

2. *Ibid.*, p. 201-202.

aperçus. Il n'y a pas là, peut-être, de cercle vicieux, car cette aperception et ce vouloir ne constituent pas deux actes successifs ; il n'y a là qu'un seul et même acte indivisible, c'est de cet acte que date le temps, mais lui précède le temps. L'essentiel est que le centre devienne capable d'entrer en action spontanément grâce à l'habitude considérée comme tendance de tout vivant à renouveler de lui-même impressions ou mouvements. Les mouvements instinctifs ne pouvaient aucunement être sentis ; les mouvements spontanés commencent à l'être, car aucune affection ne les trouble et ils sont sentis, non comme les mouvements involontaires, mais d'une façon *sui generis*, ils sont accompagnés d'un sentiment de pouvoir, mais en même temps qu'ils commencent à être sentis, indivisiblement, ils commencent à être voulus. Au fond, par là, la naissance *du moi* n'est nullement expliquée ; d'ailleurs l'expliquer ce serait réduire l'effort à l'instinct ; ce que Biran a essayé, c'est de la décrire en montrant les conditions physiologiques.

III. LA VIE HUMAINE OU LE RÈGNE DE L'EFFORT

La vie humaine est constituée par la présence du moi qui se pose dans l'effort. Il y a un effort général et non intentionné qui s'exerce sur la masse du corps en tant que mobilisable ; cet effort constitue l'état de veille et le fondement de la vie humaine. Mais il se détermine en s'exerçant et peut revêtir trois formes qui représentent trois modes d'existence. Ce développement de la vie humaine en trois degrés est défini par la façon dont le moi s'unit aux manières d'être qui surgissent dans le composé humain ¹.

1. T., t. IX, p. 279 et suiv..

A. Le système sensitif

Ce qui définit le premier système, celui de la *sensation*, c'est la participation purement passive du moi aux impressions sensibles. Biran la compare à la participation que prend à un spectacle un spectateur intéressé. Cette union du moi se réalise dans deux cas : soit lorsque l'impression se produit dans un organe qui est hors du domaine de la puissance motrice, soit lorsque la volonté motrice annulée par une affection trop vive ne peut se déployer.

Les impressions purement *affectives*, qui se confondent d'abord avec le sentiment général de la vie, prennent un caractère de relation en s'unissant par simple coïncidence avec l'effort ou le moi. Elles deviennent alors conscientes et peuvent être rapportées à la masse du corps ou localisées dans des organes particuliers. Dans le premier cas, le moi sympathise avec toutes les affections, mais son union est instable et il risque d'être absorbé dans les affections si l'excitation croît un peu ; dans le second cas, quand l'impression vient affecter un organe mobile à volonté, le moi situe l'affection là où il sent une résistance ; ainsi, on localise assez bien une affection de la main ou du pied et très mal les impressions internes. L'attribution d'une affection aux organes est due essentiellement à l'effort.

Les *intuitions* s'unissent au moi, mais le moi ne s'identifie pas avec elles comme avec les affections, car l'intuition est chose indifférente. Elle est, dès le principe, étalée et coordonnée dans un espace, aussi est-elle tout à fait disposée à recevoir le caractère de relation que le moi lui confère et à ne point se confondre avec lui.

L'existence se déroule dans le temps, l'individu conserve son passé, et l'identité du moi est précisément faite de cet effort général sur l'ensemble des muscles ; suspendu par le sommeil, l'exercice de la volonté rend le moi à lui-même,

il reconnaît « qu'il est le même qu'avant le sommeil », sans avoir aucun souvenir distinct ; il n'y a dans sa durée continuée aucune succession variée, aucune relation temporelle, c'est un sentiment de durée uniforme qui est « comme la trace de l'effort fluant uniformément »¹. Dans la mesure où une impression affective se localise, grâce à l'effort, dans une partie du corps, nous pouvons reconnaître, quand elle se répète, que nous avons été affectés d'une manière analogue (sans pouvoir préciser davantage). Quant aux intuitions, elles peuvent être reconnues ; grâce à la propriété vibratoire des organes, elles se prolongent après que la cause extérieure a cessé d'agir et peuvent renaître spontanément sous forme d'images ; or, si le moi a été présent à la première sensation représentative, cela suffit pour que la réminiscence personnelle, c'est-à-dire la conscience du moi passé, se retrouve dans l'image laissée par cette sensation et constitue un souvenir. Il y a dans un souvenir : une *intuition actuelle* liée à la *conscience actuelle du moi*, l'*image d'une intuition antérieure* semblable à l'intuition actuelle, la *conscience du moi passé* que l'image comporte et qui se joint à la conscience actuelle du moi ; *ainsi grâce à la médiation du moi qui dure, s'établit un jugement de comparaison entre l'intuition passée et l'intuition présente*, jugement par lequel nous reconnaissons et notre *identité* personnelle et la *ressemblance* de deux intuitions successives. Le souvenir s'explique par le transport aux intuitions du sentiment de notre propre durée.

Biran distingue l'identité personnelle, fondement de la réminiscence personnelle, et la ressemblance, fondement de la réminiscence objective ; le moi seul est identique à soi-même et revêt la forme du temps ; la ressemblance est reconnue dans les objets sous la forme d'un espace où le moi n'est plus. Dans la réminiscence objective, la forme

1. *Ibid.*, p. 322-323.

d'espace se réunit à celle de temps et lui sert de symbole. Nous nous représentons le temps comme une ligne où les objets et les événements se situent à telle ou telle distance de nous, et plus une image est effacée, plus elle nous paraît reculée dans le temps ; cette analogie du temps et de l'espace tendrait à ne faire voir dans le souvenir qu'une image ¹, mais c'est là une illusion, car l'image et l'acte de réminiscence personnelle n'ont rien de commun ; l'un peut être sans l'autre ; le temps et l'espace demeurent aussi distincts l'un de l'autre que le moi et ce qui n'est pas le moi.

Les images se coordonnent (par ressemblance ou simultanéité dans un espace) en un tableau unique qui s'évoque dans son ensemble dès qu'en est évoquée une partie ; les images et les intuitions perpétuellement se combinent et s'appellent. Ces associations spontanées sont la première base des idées générales ; il y a un archétype confus de l'idée générale qui précède l'idée générale elle-même, première généralisation due à l'imagination et aux facultés passives. Le rôle du moi est ici difficile à déterminer, il y a une première combinaison de données sous l'empire de l'imagination et de l'analogie, mais cette fusion des images, des intuitions se fait autour d'une unité qui a son type dans le moi lui-même ². Le moi agit par sa seule présence, il diffuse son unité, sans l'imposer expressément, dans l'imagination.

En s'unissant aux modes intuitifs et affectifs, le moi les

1. « Cette analogie sensible, si favorable à l'imagination, qui tend sans cesse à revêtir d'espace les notions même les plus réflexives... a pu faire illusion à plusieurs métaphysiciens qui n'ont vu dans le souvenir qu'une image, et dans l'image qu'une sensation affaiblie » (*Ibid.*, p. 330).

2. « Toutes ces associations précoces auxquelles l'imagination seule préside, avant même que l'activité perceptive entre régulièrement en exercice, tendent sans cesse à assimiler, à confondre et à rappeler à une sorte d'unité, qui a son type dans le moi lui-même, les intuitions particulières qui ont entre elles le plus faible degré d'analogie... Ainsi l'enfant a déjà dans la tête l'archétype de l'idée générale, *homme*, quand il appelle tous les hommes *papa* » (*Ibid.*, p. 333).

revêt aussi de la forme de causalité ; s'il s'agit d'une impression passive, cette cause est non-moi ; ce contraste entre l'action et la passion pousse l'individu à croire en l'existence de causes qu'il ne connaît pas, mais qu'il se figure être analogues à soi et capables d'agir sur lui. L'individu sent obscurément sa dépendance en se sentant passif ; par là s'installe en lui la *croyance* à un non-moi indistinct. Mais cette *croyance* d'une cause *non-moi* diffère essentiellement de la connaissance d'un objet étranger. Les affections en se joignant au moi se combinent avec la croyance et deviennent, par le fait même, au moins, dans une certaine mesure, conscientes et connues du moi. Les émotions acquièrent vite la plus grande influence sur l'imagination qu'elles dirigent ¹.

Ce qui caractérise le système sensitif, c'est la présence du moi, mais une présence passive ; il n'agit que juste assez pour être présent ; cette action et cette présence communiquent à ses impressions certains caractères d'unité et de causalité, simplement ce qu'il en faut pour en faire un spectacle qui n'est que spectacle, non un monde réel et objectif. Entraîné dans ce torrent d'impressions, l'homme se laisse dominer, il erre, flotte et change au gré de son tempérament. C'est l'état d'enfance où l'individu est le jouet de ses désirs et de son imagination.

B. Le système perceptif

L'effort commun qui s'exerce, dans l'état de veille, *simultanément* sur tous les organes qui rentrent dans la sphère d'activité de la force motrice, fait la conscience ou le *durable* de notre existence, et c'est par ce premier degré de l'effort que nos modes *variables* affectifs ou intuitifs, en coïncidant avec lui, se coordonnent dans un temps et

1. « Dans l'enfance et la première jeunesse, où la sensibilité dirige et gouverne en maîtresse l'imagination, toute image ainsi accompagnée de quelque affection ou émotion particulière, est crue ou réalisée par un être dont le premier besoin est de croire, parce qu'il a aussi le premier besoin d'être *ému* » (*Ibid.*, p. 338).

un espace. Cet *état de veille* transforme affections et intuitions en sensations. La moindre sensation est active, mais l'activité qui la soutient est faible et a deux ennemis : l'affectivité risque de l'absorber et l'habitude de l'obscurcir. Que la volonté se reprenne et qu'elle se tende par une initiative, nous aurons l'attention qui s'applique à rendre une impression, non pas plus vive, mais *plus distincte*, en l'isolant de celles qui peuvent l'obscurcir¹. Cette perception attentive définit le second degré de la vie humaine : c'est l'homme vivant pour et parmi les choses.

L'attention se réalise par des mouvements volontaires, aussi ne peut-elle rien sur les impressions qui n'ont pas d'organes mobiles ; elle n'agit que sur les intuitions. Biran passe les divers sens en revue ; l'attention s'applique aux odeurs, aux saveurs, aux sensations auditives dans la mesure où la volonté peut agir sur l'appareil musculaire qui conditionne ces sens ; mais c'est surtout dans la vue et le toucher que ce pouvoir est grand. Dans la vue, activité et affectivité sont peu accusées, aussi le caractère *représentatif* domine nettement ; la lumière doit ne pas affecter l'œil pour que la perception des couleurs ait lieu. Ce que l'œil voit, objet ou image, ne peut s'approprier comme résultat à l'action du sujet ; la vue ne reproduit pas les couleurs ou la lumière, comme la voix fait les sons. L'effort qui rend la vision active est peu net en soi ; il est perçu surtout dans le mode représenté, dans l'objet ou l'image, c'est à ce mode que l'attention s'attache sans qu'il y ait retour sur l'acte. L'attention analyse la masse perceptive parce qu'elle ne se dirige que sur une partie ; nous voyons passivement un ensemble, activement un

1. « J'appelle *attention* ce degré de l'effort supérieur à celui qui constitue l'état de veille des divers sens externes, et les rend simplement aptes à percevoir ou à représenter confusément les objets qui viennent les frapper. Le degré supérieur dont il s'agit est déterminé par une volonté positive et expresse qui s'applique à rendre plus distincte une perception d'abord confuse, en l'isolant, pour ainsi dire, de toutes les impressions collatérales qui tendent à l'obscurcir » (*Ibid.*, p. 352).

point. Mais les mouvements qui activent la vision, deviennent, grâce à l'habitude, très faciles et automatiques ; l'attention se laisse entraîner par l'imagination. La vue domine dans la vie humaine, c'est pour cela que l'homme est entraîné au dehors et a tant de peine à se replier sur soi.

Les perceptions visuelle et tactile ont beaucoup d'analogie : leurs éléments nerveux sont rangés dans un ordre de juxtaposition qui représente la forme d'un espace ; chez toutes deux, la pression sur les éléments nerveux peut être dénuée de tout caractère affectif ; elles contiennent des intuitions dont le moi se distingue dès sa naissance.

L'état de veille coïncide toujours avec une pression des corps sur le nôtre ; cette intuition tactile, localisée dans un espace organique, est rapportée à un non-moi indéterminé. En cela, le toucher ne diffère pas des autres sens à intuitions. Mais la perception des corps extérieurs est autre chose que cette croyance à un non-moi indéterminé. Comment s'opère-t-elle ?

Supposons un mouvement volontaire qui rencontre un obstacle : nous rapporterons cet empêchement à une cause non-moi opposée à notre volonté ; mais comment saurons-nous que c'est un corps étranger qui s'oppose à notre mouvement, et non pas notre propre corps ? Supposons un corps, pesant sur quelque partie du nôtre : nous sentirons un surcroît d'inertie, de pesanteur ; mais, là encore, comment saurons-nous que ce surcroît provient, non de notre corps, mais d'un corps étranger ?

Ainsi, tant qu'on ne suppose que la sensation de mouvement libre puis contraint, ou bien la sensation d'une inertie ou d'une pression nouvelle, on n'explique pas la perception extérieure ; on donne l'origine de l'idée d'une cause *non-moi*, et non pas celle de la perception *d'un corps étranger au nôtre*. Mais, pense Biran, ces deux éléments, la sensation de mouvement et la sensation de

pression, qui sont incapables séparément d'engendrer la perception, la produisent par leur combinaison : lorsqu'un corps pèse sur le nôtre, il offre au moi, qui déjà ressent la résistance de son organisme, un surcroît de résistance ; il est vrai que cette résistance n'obéit pas à l'effort ; cependant, si nous n'éprouvions qu'elle, nous ne pourrions pas encore juger qu'il s'agit d'une résistance étrangère à celle de notre corps. Mais à cette sensation, se joint la pression tactile qui est d'ordre intuitif et en laquelle est déjà représentée objectivement une surface étendue dont le moi se sépare dès qu'il naît ; cette représentation devient l'idée d'un corps lorsqu'elle s'associe avec la cause indéterminée *non-moi* qui arrête nos mouvements ; cette cause indéterminée se détermine, dans l'imagination, en se revêtant d'une forme sensible et en se mettant sous l'étendue tactile qui lui sert de signe. Désormais, en éprouvant une pression ou en voyant une étendue colorée, nous y joindrons l'idée d'une cause opposée à notre effort ; cette idée d'un contre-effort forme le noyau autour duquel les intuitions viendront se grouper. Le moi se manifeste immédiatement ; la force étrangère se manifeste dans un signe ; un corps est une résistance se déterminant dans une intuition étendue tactile ou visuelle.

Ainsi naît le jugement d'extériorité, Maine de Biran montre ensuite comment ce jugement se compose pour produire les trois sortes de perceptions extérieures : celle de mon corps en tant que perçu du dehors ; celle des qualités premières des corps ; et celle de leurs qualités secondes.

La motilité volontaire est essentielle à la connaissance des diverses parties de notre corps ; nous les distinguons grâce à la réplique du sentiment que se donnent l'organe touchant et l'organe touché ; sur cette base, prise dans le sens intime, la connaissance *objective* du corps propre

vient se greffer, et se constitue comme la connaissance de n'importe quel corps extérieur.

Pour expliquer la perception des qualités premières ou substantielles des corps, Biran a recours à une sorte de mythe : celui d'un organe tactile réduit à un ongle infiniment aigu et mobile ; cet organe ne toucherait qu'un point de l'obstacle ; la résistance serait de cette façon dégagée de toutes les intuitions qui viennent se combiner avec elle ; peu importe que l'individu perçoive cette résistance comme extérieure à son corps ou non ; Biran dégage ici l'idée d'une résistance pure qui est un *hors de moi* ; dans cette résistance et dans le mouvement sont enfermées toutes les propriétés fondamentales et géométriques des corps. Cette unité de résistance et le moi qui se l'oppose constituent le fait de conscience, le rapport primitif à l'état pur, absolument irréprésentable à l'imagination et aux sens ; ce rapport est pour nous toujours engagé dans le concret, mêlé à des images multiples et confuses. Toutes les qualités premières, la résistance, l'impénétrabilité, la solidité, l'étendue à trois dimensions, la mobilité et l'inertie dérivent de ce rapport primitif ; mais elles ne sont pas à mettre toutes sur le même plan ; l'essence des corps est faite par la résistance, l'impénétrabilité et l'inertie : le corps est essentiellement un contre-effort ; étendue et mobilité ne font pas partie de l'essence du corps au même degré.

Les qualités secondes sont d'ordre intuitif ou d'ordre affectif ; les intuitions sont naturellement projetées dans un espace, mais dans un espace vague, sans consistance ni fixité, à deux dimensions, comme celui où nos yeux fatigués voient flotter des nuages colorés ; le toucher détermine cet espace et y trace des localisations précises, mais il ne le crée pas. Quand aux sensations affectives, comme le chaud, le froid, le piquant, elles n'appartiennent pas aux corps ; elles s'associent, par simultanéité, avec la sensation de résistance, mais sans se confondre

avec elle. Là encore, la sensation passive emporte la croyance à une cause non-moi indéterminée, et le toucher actif vient seulement la préciser.

« Ce que le *moi* a mis du sien dans une impression reçue, peut seul revivre en lui, sous forme de réminiscence ou de souvenir »¹; telle est la loi générale, qui explique la mémoire; appliquons-la pour comprendre ce que nous pouvons rappeler d'un objet perçu. Les qualités affectives ne peuvent pas l'être. Les intuitions visuelles ne sont guère en notre pouvoir; nous pouvons bien les modifier, les retenir, les combiner diversement, mais nous ne pouvons pas les faire renaître, car les mouvements volontaires qui interviennent dans la vision ne peuvent pas reproduire les intuitions: ils en sont, dirions-nous, les signes-substituts et non les signes-instruments. Les qualités tactiles au contraire peuvent être rappelées, car les mouvements volontaires par lesquels nous en prenons conscience leur sont intrinséquement liés. Tous les modes correspondant aux qualités premières peuvent être rappelés, puisqu'ils sont des mouvements volontaires; il y a une mémoire des formes tangibles. Les qualités secondes ne peuvent être reconnues que comme semblables ou analogues; c'est le toucher seul qui fonde l'identité d'un objet (comme il en a fondé l'unité), car par lui nous retrouvons dans l'objet le même acte fondamental de l'effort qui le constitue; les intuitions et les images ne sont que des signes, qui peuvent faire reconnaître cette identité, mais le toucher seul atteint à la chose signifiée.

Toute opération intellectuelle repose sur une comparaison; or nous ne pouvons comparer nos impressions qu'en les rapportant à notre corps ou à des corps étrangers; il n'y a de jugement possible que si les impressions

1. *Ibid.*, p. 402.

sur lesquelles porte ce jugement ont été associées au premier rapport simple et fondamental ; c'est l'effort, rapport primitif dont les deux termes restent les mêmes, qui forme la structure de tout jugement et en général de tout acte intellectuel car seul il donne distinction et objectivité ; Biran le compare à l'unité qui sert de **fondement à tous les nombres composés**.

Mais dans le système perceptif, l'homme est tout **orienté** vers les objets ; sans revenir sur le principe de sa pensée, il se laisse accaparer par les ressemblances ou les différences que les images ont entre elles. La ressemblance est la loi même de la sensibilité, elle est donnée avant même l'exercice de nos facultés actives ; dans le système perceptif, l'opération intellectuelle consiste à classer les phénomènes selon leurs ressemblances sous un signe « comme sous une sorte d'unité artificielle »¹ ; l'intelligence s'élève ainsi des genres aux classes, mais sans sortir de la région des apparences sensibles, il n'y a pour elle ni cause ni substance, mais seulement des phénomènes et des lois. Ce qui manque à l'attention, c'est de percer la couche du phénomène, d'atteindre le *un* véritable ; elle ne voit que l'extérieur, le moi est un assemblage de sensations ; l'unité réelle n'est plus qu'une unité de collection. A ce degré, l'homme n'a que des idées générales, qui comprennent le multiple sous l'unité artificielle du signe ; les idées réflexives qui nous font concevoir *l'un réel* dans le multiple appartiennent au degré suivant. Mais si l'esprit peut créer des signes, unités artificielles, c'est qu'il atteint en lui l'unité réelle de son moi, prototype de tout signe ; seulement, de même que l'homme ne s'occupe pas de *l'unité* quand il compose tous les nombres², de même l'esprit, quand il pense aux choses, et sur le plan de la perception, ne s'occupe pas de ce qui lui permet de le faire.

1. *Ibid.*, p. 421.

2. *Ibid.*, p. 417.

C. Le Système réflexif

Dans les sensations et les perceptions, sous la mobilité et la variété des impressions, l'unité du sujet, le moi est nécessairement présent ; mais il n'est pas présent d'une façon distincte ; nous n'en avons que le *sentiment*, c'est-à-dire qu'il se pose dans un seul tout concret, avec les affections et les représentations. Bien des causes travaillent à l'obscurcir ; les affections l'enveloppent par leur vivacité ; l'habitude émousse son activité ; il se dissimule ou se déguise derrière les modes à la formation desquels il concourt.

Comment le moi peut-il reprendre conscience de soi ? Cette aperception retrouvée et distincte est souverainement importante car sans elle aucune connaissance vraiment humaine, aucune pensée digne de ce nom n'est possible. Toutes les idées régulatrices de la connaissance, causalité, substance, unité, identité, etc., ne sont que le moi se réfléchissant. « J'appelle *réflexion* cette faculté par laquelle l'esprit aperçoit, dans un groupe de sensations ou dans une combinaison de phénomènes quelconques, les rapports communs de tous les éléments à une unité fondamentale, comme de plusieurs modes ou qualités à l'unité de résistance, de plusieurs effets divers à une même cause, des modifications variables au même *moi*, sujet d'inhérence, et, avant tout, des mouvements répétés à la même force productive ou à la même volonté *moi* » ¹.

Comment naît et sur quoi s'appuie la réflexion ? Son instrument privilégié sera celui qui permettra le mieux au moi de se distinguer de ses modes, celui où le moi se *sentira actif*, sera d'une façon très distincte patient de son action. Or, il est un système sensoriel qui réunit en une coordination parfaite, et pourtant maintient séparées, la fonction sensorielle et la fonction motrice : c'est

1. *Ibid.*, p. 476.

la combinaison voix-ouïe ; l'ouïe, fonction sensorielle, et la voix, fonction motrice, ont leurs organes séparés, leurs produits ne peuvent fusionner ; leur communication est toute intérieure. Dans le système voco-auditif, l'être lui-même par son effort moteur, se donne une perception dont il fournit à la fois la matière et la forme et où il se sent simultanément actif et passif, indivisiblement double ; dans la vue ou le toucher, l'effort moteur est soumis à une puissance extérieure qui, finalement, le détermine en partie ; mais quand la voix se reflète dans l'ouïe, le mouvement et le son émanent bien de la même source. L'individu qui parle et s'écoute aperçoit, indivisés et distincts, la cause et l'effet dans leur relation, il réfléchit.

La réflexion s'opère par la constitution des signes d'institution, par lesquels l'homme manœuvre ses pensées. Les signes, qui sont des mouvements volontaires, ne se lient qu'avec des mouvements ou des actes qui leur sont homogènes : nous ne pouvons rappeler que ce que nous avons fait ; ce qui est affectif ne peut être rappelé, et dans les sensations affectives, seule peut l'être la partie perceptive.

Si les signes sont ainsi les moyens d'un rappel volontaire, c'est parce que eux aussi sont des actes voulus ; « pour que l'individu pense, en ayant la conscience de ses opérations, il faut qu'il rappelle volontairement quelques signes volontaires. C'est toujours un organe mobile externe qui les lui fournit... Ainsi l'ouïe et la voix sont toujours en action dans nos opérations intellectuelles les plus secrètes »¹. Les sons seront les signes par excellence.

L'attention ne voit que le dehors de l'objet, la réflexion s'efforce d'en saisir l'unité. L'attention donne naissance aux idées générales, la réflexion aux idées réflexives. Cette distinction est fondamentale dans le biranisme. Les idées générales ne font que réunir la multiplicité des qualités

1. *Ibid.*, p. 497.

semblables sous l'unité artificielle du signe, les idées réflexives, sous le multiple, décèlent le *un* réel. L'analyse, réflexive, « consiste à s'emparer d'un composé sensible, à l'analyser jusqu'à ses derniers éléments, en allant des modes accidentels et variables, jusqu'à ces propriétés essentielles et permanentes qui restent toujours les mêmes » ¹.

D. Temps, espace et mouvement

L'effort est la relation fondamentale dont naissent toutes les autres ; il se déploie à travers toute la connaissance qu'il supporte et organise ; une difficulté du biranisme est précisément de faire naître, de l'effort, l'ordre ; la raison peut-elle sortir du vouloir ? Sans entrer dans cette querelle, nous voudrions nous attacher à un point précis, celui précisément de l'ordre qu'engendre directement le mouvement volontaire : l'espace et le temps. Il est instructif de réfléchir aux idées de Biran sur le temps, l'espace et le mouvement ; nous verrons comment, non sans équivoques du reste, sa pensée tendait à s'enrichir.

1. *Le Temps*. — Il y a un temps dans la vie animale ; les intuitions, en vertu d'une sorte de propriété vibratoire des organes, se prolongent et se reproduisent spontanément, c'est l'imagination ; mais l'être est livré à cette succession qu'il ignore et ne peut maîtriser. Avec l'effort et le moi commence le temps humain, le temps de la perception et celui de la réflexion. Quels rapports lient le temps et l'effort ?

Le fait primitif est souvent présenté comme intemporel ; l'effort se réalise sans succession ; « dans tout vouloir, l'exécution ne peut être qu'immédiate, actuelle et instantanée, comme nous le savons par les faits mêmes de cons-

1. *Ibid.*, p. 420.

science. La force manifestée et son produit sensible externe ou interne coexistent donc en un seul point indivisible du temps, et sont inséparables, quoique distincts, dans la dualité primitive qui constitue l'existence même du *moi*. Admettez le moindre intervalle ou le plus simple intermédiaire sensible entre un acte de vouloir et son effet, vous dénaturez cet acte, vous détruisez la force même dans son principe, ou son mode essentiel de manifestation »¹. Il ne faut pas confondre la causalité avec la succession. L'esprit saisit la notion de cause « dans un seul fait qui se présente, et sans aucune succession phénoménique »². Le temps, comme succession, est la catégorie du désir qui organise les moyens en vue des fins ; le temps marquerait plutôt de ce point de vue les limites ou l'échec de l'effort.

Mais il est d'autres textes qui paraissent en désaccord avec ceux-ci. A Royer-Collard qui demandait si chaque acte n'emportait pas avec lui quelque durée ou succession d'instant, « j'ai répondu, dit Biran, que chaque instant de la durée correspond à un acte ou mouvement vraiment instantané ou sans succession appréciable, car j'appelle acte le vouloir et le mouvement qui le suit. Or, il nous est impossible de reconnaître aucune succession entre ces deux termes ; le mouvement paraissant bien simultané dans le sens intime avec la détermination du *moi* qui l'effectue. Cependant il faut bien qu'il y ait là quelque succession puisque dans tout exercice de motilité volontaire le sujet moteur s'aperçoit lui-même comme cause, pendant qu'il perçoit la sensation musculaire comme effet. Or, la cause doit précéder son effet d'un instant de durée, tout inappréciable qu'il puisse être, et toutes les fois que nous appliquons hors de nous ce type intérieur et primitif de tout rapport de causalité, nous concevons

1. N., t. III, p. 499.

2. B., p. 150.

nécessairement que la cause est avant son effet ou qu'elle agit dans un temps pour le produire »¹. N'est-ce pas affirmer que l'effort, à la fois, se produit dans le temps et est intemporel ?

Maine de Biran pose l'identité du moi comme une donnée première et immédiate : elle est ressentie dans l'effort, plus particulièrement dans cet effort non intentionné qui fait la veille et qui constitue le durable du moi² ; c'est à lui que se réfère tout temps qui est comme la trace de l'effort fluant uniformément. L'effort est créateur du temps, et c'est là peut-être ce qui concilie les oppositions apparentes des textes cités plus haut ; Biran l'a dit, au moins une fois nettement : « l'existence du moi est essentiellement successive, c'est-à-dire qu'elle constitue le temps dont il répugne qu'aucune partie infiniment petite, ou instant indivisible coexiste avec une autre partie ou un autre instant »³. C'est parce que le moi un et simple ne peut exercer qu'un seul acte à la fois qu'il organise la succession pour penser ; le temps est la forme de la réflexion comme l'espace l'est de l'imagination⁴.

Mais nous n'oserions pas assurer que Biran ait eu une idée claire de ces rapports du temps et de l'effort. Il semblerait que l'effort enveloppe le temps sans y être, et que le temps est saisi dans une aperception indivisible. Pourtant Biran paraît exclure cette hypothèse ; si l'espace peut être perçu simultanément comme un tout indivisé, « il n'en est pas de même de la durée qui ne peut se fonder que sur plusieurs intuitions liées entre elles par la mémoire »⁵. N'est-ce pas avouer que l'effort est dans le

1. *Ibid.*, p. 341, note.

2. « Le sens intime nous avertit que c'est la seule impression qui dure, quand toutes les autres varient sans cesse » (*Six manuscrits...*, dans *R. m. m.*, 1906, p. 437).

3. *B.*, p. 122.

4. *Ibid.*, p. 330, note.

5. *Ibid.*, p. 339.

temps ? On ne peut éviter l'impression de la *chose durante* ; la comparaison spatiale qui voit dans l'effort fluant uniformément l'analogie de la ligne droite confirme cette impression ¹.

2. *Espace et mouvement*. — Une certaine forme d'espace est antérieure à l'effort ; dans la vie animale, il y a un *espace organique* où les intuitions s'étalent d'elles-mêmes, se juxtaposent et se coordonnent. Cette spatialisation de certaines données sensibles tient à la constitution des organes ; on n'en peut donner d'autres raisons : sur ce point, Biran revient longuement, encore, à la fin de sa *vie*, dans la note sur *l'Idée d'Existence*.

L'espace de la perception humaine est bien différent. Il est constitué par deux apports distincts : l'espace de l'intuition et l'espace de l'effort. Ce second espace diffère du premier ; dans l'effort, le moi ne s'aperçoit un et simple que relativement à un terme composé et multiple, sur lequel sa force se déploie ; en vertu de l'habitude, nous concevons cette multiplicité du terme de l'effort sous l'image d'une contiguité et d'une juxtaposition de parties comme nous en représente l'espace des objets ; mais l'espace inclus dans l'aperception immédiate du moi n'est pas cela ; saisi par le dedans il est plutôt selon le mot de Leibniz, une *continuatio resistentis* ; il ne faut pas chercher à se représenter sous aucune image cet « espace intérieur et illimité du corps propre » ², c'est le sens intime de la

1. Le problème du sommeil, non plus, n'a pas l'air d'embarrasser Maine de Biran au point de vue de l'identité du moi ; « l'instant, ou l'unité du temps, est déterminé par un seul effort ou un acte voulu, dans l'exercice duquel l'individu peut dire *moi* ou *un*. Au second acte, il dit encore *un* en conservant son identité, avec la réminiscence qui lui rend encore présent le premier acte pendant que le second est exécuté ; et ainsi pour toute la suite des instants qui est marquée par celle des actes exécutés » ; cependant, nous saisissons cette durée totale « par un seul acte de l'aperception jointe à la mémoire, comme nous concevons l'espace par une seule intuition simultanée » et « c'est en ayant cette durée présente à la fois que nous pouvons y reconnaître ou y mesurer des parties que nous appelons temps » (B., p. 339-340). Ces textes montrent à tout le moins une doctrine embarrassée.

2. B., p. 121.

présence, de la coexistence du corps, aperception volumineuse et massive qui offre quelque chose de local, mais qui reste vague, sans limites ni distinction de parties ; dans cet espace interne, la masse des parties locomobiles du corps qu'unifie l'impulsion d'une même volonté, la volonté motrice découpera les divers organes qu'elle différenciera qualitativement ; l'espace du corps propre est la saisie des diverses puissances de notre corps, c'est le sens du corps disponible et mobilisable.

L'espace de l'intuition est pure juxtaposition, il n'a que deux dimensions et manque de consistance et de fixité ; Maine de Biran l'appelle l'extériorité ; l'espace de l'effort implique organisation, direction, distance et troisième dimension. L'espace de la perception humaine, celui où nous nous dirigeons, où nous situons les objets résulte de la fusion de ces deux espaces : mon corps, masse résistante et obéissante que je distingue de moi, sans pouvoir m'en séparer, et que je manœuvre, organise l'espace, lui donne ses directions et son ossature ; et en employant des expressions qui ne sont pas biraniennes, du moins dans leur lettre, nous dirons qu'il est l'espace spatialisant. Grâce à l'effort, l'espace n'est plus une simple juxtaposition de parties, mais il se construit autour de l'unité fondamentale sans laquelle il n'y a pas de pluralité une et intelligible.

Il faut approfondir les rapports qui existent entre ces deux espaces. Reportons-nous à la théorie de la perception telle que l'*Essai* l'expose : la perception d'un objet extérieur est due au double concours d'une matière et d'une forme ; l'effort, en se heurtant à une résistance, donne l'idée d'une cause *non-moi*, et cette cause *non-moi* est indéterminée ; elle se déterminera en s'associant avec l'étendue tactile et ultérieurement visuelle que donne l'intuition. L'étendue devient ainsi le symbole de la résistance ; entre les deux espaces, il y a un rapport de symbolisme.

Mais cette doctrine fort cohérente va se compliquer et s'embarrasser lorsque Maine de Biran sera amené à réfléchir à la *sensation de mouvement* et à la conscience du déplacement dans l'espace. Il y fut conduit par plusieurs voies et l'influence d'Ampère contribua, sur ce point, à modifier sa pensée ¹. Dans le *Commentaire des Méditations de Descartes*, c'est en réfléchissant à la perception des objets qu'il en vient à considérer la sensation de mouvement ; il admet que nous pouvons avoir l'intuition d'un corps sans qu'intervienne la résistance : « sans éprouver aucune résistance matérielle, si une couleur ou un mélange de couleur tel que le spectre coloré ou le bouquet du miroir concave, marque dans l'espace indéfini une portion éclairée, colorée, en la séparant de celle qui ne l'est pas, j'ai la perception d'une étendue colorée, d'un corps dont je pourrai ignorer s'il est pénétrable ou non. La même chose pourrait avoir lieu avec d'autres sensations, avec celle de chaud ou de froid, par exemple » ². Ainsi par les seules variations de couleur ou de température, j'arrive à délimiter des parties d'espace. Mais pour que ma main sente les zones de températures variées, il faut qu'elle parcoure l'espace (Biran ne ferait pas grandes difficultés sans doute, pour dire la même chose de la vue et des couleurs) ; voici donc des cas où, grâce aux mouvements de déplacement, nous identifions une portion d'espace caractérisée par telle température, où nous percevons « une cause étendue de modifications passives de notre corps ». Ici, la faculté de mouvoir notre corps volontairement nous donne la perception d'un corps non pas à cause d'une résistance rencontrée, mais simplement par la synthèse d'une étendue. L'action motrice n'est plus à base de résistance mais est constituée par l'opposition du parcourant au parcouru, elle est à base de déplacement.

1. Cf. T., t. VII, p. 370-371.

2. B., p. 119.

Pour que cette perception se réalise, il faut que ces mouvements soient conscients ¹ ; la conscience des mouvements en tant que déplacements suppose l'espace, c'est-à-dire un cadre fixe ² ; l'espace dans lequel le mouvement de déplacement est perçu est une donnée primitive ; mais quel est cet espace ? Est-ce celui du corps propre qui est continuité de résistance ou celui de l'intuition des données sensibles, l'espace interne ou l'espace externe ? Comme le mouvement ne peut être senti « qu'autant que nous nous le donnons à nous-même » ³, il a nécessairement une face interne ; comme, d'autre part, le mouvement est déplacement dans le monde extérieur, il a une face externe ; le mouvement est ambigu ; or Biran a constitué l'effort et le moi indépendamment du monde extérieur : on pressent les embarras qu'il trouvera lorsqu'il s'agira d'expliquer la perception du mouvement qui, en tant que déplacement, est indivisiblement synthèse de l'interne et de l'externe. Il n'est pas facile, d'après les textes édités par Bertrand, de préciser la pensée de Biran. « Avant de philosopher ou de raisonner, nous avons des intuitions immédiates, et nous croyons à la réalité extérieure et indépendante de l'étendue qu'elles renferment... Avant de pouvoir expliquer ⁴ le rapport de causalité hors de moi et pour que cette application puisse se faire, il faut qu'il y ait un *hors de moi*, c'est-à-dire un espace qui m'est donné comme la base réelle, nécessaire de mes intuitions et même de mes affections internes ; c'est dans cet espace que les sens de la vue et du toucher perçoivent naturellement les couleurs et les qualités tactiles, en lui que ma

1. *Ibid.*, p. 120.

2. La résistance l'implique également : « Peut-il y avoir résistance aperçue sans idée d'espace ou d'étendue ? Quand même nous ne sentirions la résistance que dans notre corps, ne serait-elle pas toujours dans l'espace ?... L'impénétrabilité ou la résistance, l'inertie perçue présupposent une étendue ou un espace fixe donné dans lequel nous percevons d'abord le mouvement libre de notre corps et puis les causes qui l'arrêtent » (B., p. 332).

3. *Ibid.*, p. 120.

4. Il faut lire, pensons-nous, *appliquer*.

pensée place aussi les causes indéterminées de mes affections passives, et nous ne pouvons concevoir de cause étrangère que dans un espace, comme d'affection agréable ou douloureuse qui ne soit répandue dans un espace du corps propre, partie essentielle de notre individualité »¹. Le *hors de moi* primitif est donc donné dans une croyance primitive et ne dérive pas de l'effort. Cet espace est la forme de toute représentation ; Biran rapproche sa pensée de celle de Kant ; or nous savons que l'espace du fait primitif n'est pas du tout la forme kantienne de l'espace.

D'autres textes cependant semblent indiquer que le *hors de moi* est donné dans le fait primitif ; pour sentir le mouvement, il faut, dit-on « avoir la perception d'un point fixe dont on s'approche ou s'éloigne, c'est-à-dire connaître hors de nous quelque objet visible ou tangible. Mais le *hors de moi* est l'espace (y compris notre propre corps) et cet espace est l'objet immédiat et propre du sens du mouvement, comme la résistance est l'objet propre de celui de l'effort inséparable de tout mouvement... Quand je n'aurais rien vu ni palpé, il suffit que je me meuve pour apercevoir immédiatement l'espace continu dont les parties correspondent à celles du temps ou à la succession de mes sensations de mouvement »².

1. B., p. 115-117. On peut même se demander si, pour Biran, cet espace, ce hors de moi, n'est pas antérieur à la distinction du spirituel et du matériel ; « l'espace, qui entre dans toutes les représentations, ne constitue pas notre idée des *corps extérieurs*, même en y joignant la résistance, la cause qui arrête nos mouvements... cette cause, en tant qu'elle est opposée au *moi* et hors de lui, ne peut être conçue que dans l'espace » ; (B., p. 117) ; mais est-elle spirituelle ou matérielle ? Nous n'en savons rien tant que l'étendue ne nous est pas donnée par l'intuition.

Il faut, pour la perception d'un corps extérieur, trois choses : le *hors moi* ou espace, forme de toute représentation, et qui semble donné dans l'intuition comme dans l'effort ; la *résistance* qui nous donne la cause étrangère ; l'*étendue* qui détermine cette cause en y délimitant des parties juxtaposées ; et tant que cette étendue n'est pas donnée, nous ne savons si la cause opposée au moi est matérielle ou spirituelle, c'est le *non moi*, un principe d'altérité, ce dont le moi se distingue sans se séparer jamais. Ainsi sont nettement distingués espace et étendue.

2. B., p. 120.

Il y aurait donc un espace où se situerait le corps propre qui serait l'objet d'un sens du mouvement inséparable de l'effort.

On voit encore l'embarras de Biran à propos des rapports de la sensation musculaire et de la conscience des mouvements ; s'il s'agit des mouvements que je produis à volonté, je les aperçois comme indivisiblement unis avec mes sensations musculaires ; cependant, il est vrai que la sensation musculaire « n'est pas la sensation même du mouvement, qu'elle ne paraît même avoir aucune ressemblance avec la perception du déplacement ou du changement de situation dans l'espace ; il est vrai qu'on pourrait supposer un être qui aurait la sensation interne musculaire sans connaître qu'il change de place... ; mais il n'est pas moins vrai que la sensation musculaire emporte avec elle l'aperception interne de l'inertie du terme organique et étendu sur qui la volonté se déploie ; et quoique la connaissance précise de la situation des parties du corps les unes par rapport aux autres, telle que nous l'avons par le sens de la vue et du toucher, ne soit pas comprise immédiatement dans le simple exercice du sens musculaire, on ne peut douter néanmoins que ce dernier sens ne soit spécialement approprié à l'aperception de l'espace intérieur et illimité du corps propre, comme à celle des changements qui y arrivent ; ce qui suffit pour constituer une sorte de sensation du mouvement inséparable de celle de la contraction musculaire, identique avec elle et qui ne ressemble en rien à la perception des mouvements produits dans l'étendue visible ou tangible où notre volonté ne s'étend pas immédiatement. Quant à ces derniers mouvements, nous ne les sentons pas, à proprement parler, mais nous jugeons qu'ils ont lieu... »¹.

1. *Ibid.*, p. 121-122. Ailleurs, Biran indique simplement que la sensation musculaire est incapable de fonder le jugement de déplacement. « En accordant que dans le mouvement volontaire accompagné d'effort, dans la locomotion de

Les mêmes hésitations se font jour dans une lettre à Ampère : « Le moyen de faire entendre, écrit Biran, ce qu' est la sensation de *mouvement* dans un être qui n'a encore rien vu ni touché ; et cependant, il y a bien quelque modification qui correspond au mouvement de translation réellement exécuté... » ¹.

Il semble donc que Maine de Biran tendait à reconnaître une conscience du déplacement intégrée à l'effort. La sensation de mouvement doit être incluse dans l'effort, parce que « le mouvement est comme le lien entre le subjectif et l'objectif, le temps et l'espace. Comme appartenant au sujet, il comprend le temps qui en est indivisible ; comme appartenant à l'objet, il se représente dans l'espace qu'il divise et qui lui sert de mesure » ². Il est vrai que cette conscience du déplacement liée à la seule aperception du corps propre est toute différente de celle

notre corps en masse, ou de quelqu' une de ses parties, il y a une sensation musculaire interne, on est fondé à nier que cette sensation suffise pour connaître le mouvement, c'est-à-dire pour juger que nous nous mouvons ou que nous changeons de lieu dans un espace fixe absolu ; ce jugement ne pouvant évidemment se fonder que sur la connaissance de quelque perception ou idée d'un espace ou d'étendue... C'est bien plutôt parce que l'espace ou l'étendue est une donnée primitive pour nous que nous pouvons connaître notre propre mouvement comme tel, c'est-à-dire juger que notre corps se déplace pendant que nous éprouvons intérieurement une certaine sensation musculaire, connaissance ou jugement impossible tant qu'il n'y a que cette sensation interne » (B., p. 337-338).

1. T., t. VII, p. 371. Pour Ampère, l'étendue immobile nécessaire à la perception du déplacement ne peut être donnée que par la sensibilité extérieure ; il gourmande Maine de Biran qui, sur la sensation du mouvement, semble avoir oublié ce qu'il lui avait concédé jadis, et lui écrit : « Je suis dans l'obscurité, je tiens mon bras tendu et immobile par l'égale contraction des muscles fléchisseurs et extenseurs : j'éprouve une sensation musculaire ; je remue mon bras, j'en éprouve une autre. Ces deux sensations sont également hors du Moi dans le monde intérieur ; j'entends par là l'assemblage du Moi et des sensations musculaires. Je m'aperçois également dans les deux cas et immédiatement que c'est moi qui suis la cause de ces sensations ; mais elles n'ont rien intrinsèquement et ne peuvent rien avoir qui donne à l'une d'elles une propriété que l'autre n'a pas. C'est uniquement parce que la vue ou le tact de l'autre main ou du reste du corps dans l'aveugle, m'ont appris que la seconde concourait constamment avec le déploiement de mon bras dans l'étendue extérieure, et la première à l'immobilité dans cette même étendue que je sais, dans l'obscurité et sans toucher mon bras avec l'autre main, qu'il change de lieu dans un cas et non dans l'autre » (*Ibid.*, p. 525).

2. B., p. 338-339, note.

qui nous vient des sens externes. Maine de Biran s'était attaché, dans l'effort, surtout à la corrélation action-passion ; le fait primitif est l'initiative d'un effort se déployant sur ou contre une résistance ; il a moins vu l'initiative d'un déplacement s'organisant dans l'espace par le temps et dans le temps par l'espace ; pourtant, s'il n'a pas vu du tout de suite cet aspect de l'effort, il tendait, semble-t-il, à le reconnaître de plus en plus au fur et à mesure qu'il réfléchissait aux idées de temps, d'espace et de mouvement. Et sans doute, c'est parce qu'il n'a jamais tiré parfaitement au clair ses propres pensées sur ces trois idées qu'il n'a pas exploité davantage l'aspect *déplacement* de l'effort.

Nous avons vu la difficulté que Biran éprouvait à expliquer comment l'on passe du temps-dans-le-moi au moi-dans-le-temps, nous le voyons tout de même gêné pour passer de l'espace-dans-mon corps à mon-corps-dans-l'espace. En assignant comme condition suffisante à l'éveil de la conscience un effort déployé sur le corps propre et en constituant le jugement d'aperception personnelle indépendamment du monde extérieur, Biran rendait plus difficile le passage du moi à l'espace extérieur des données sensibles ; aussi fut-il amené à concevoir, entre l'univers externe des données sensibles et de l'imagination et le point de vue interne, un rapport, non de juxtaposition ou de causalité, mais d'expression et de symbolisation. La question subsiste cependant de savoir pourquoi le sujet doit se symboliser dans l'objet, pourquoi l'être qui se connaît du dedans se symbolise nécessairement dans l'espace sensible, même quand il s'en dégage par un nouvel effort ; il faut expliquer aussi comment le sujet peut se symboliser dans l'objet, et, en s'y altérant, y retrouver cependant une image de lui-même ; pour que l'univers de l'objet soit une tentation pour le sujet, il faut qu'il ne lui soit pas radicalement hétérogène. Il apparte-

nait à un philosophe postérieur de montrer pourquoi ce qui est imaginé par l'esprit doit être joué par la matière.

Peut-être, Biran aurait-il trouvé dans la conscience du déplacement, qu'il tendait à considérer comme incluse dans l'effort, le moyen d'unir ces deux modes d'existence et d'assurer le passage du moi de l'effort qui comprend l'espace à l'univers extérieur dont l'espace comprend le moi. Peut-être aussi fallait-il dépouiller tout empirisme, renoncer à vouloir que le moi ne soit donné jamais qu'à titre de fait, et adopter un point de vue à la fois plus réflexif et plus intellectualiste.

IV. LA VIE DE L'ESPRIT ET LA CONSOMMATION DE L'EFFORT

Les années 1813-1815 représentent, dans la vie philosophique de Maine de Biran, un moment important ; sa doctrine s'enrichit de points de vue nouveaux, mais le temps lui manqua pour en faire la synthèse ; aussi sa pensée apparaît-elle plus composite dans ses dernières années. Biran sentit alors le besoin de dépasser l'empirisme du fait de conscience et de se rattacher à un absolu tant au point de vue rationnel qu'au point de vue religieux.

Jusqu'à cette époque, la nécessité rationnelle consistait, à ses yeux, en l'actualité toujours renaissante des notions, actualité qui s'imposait comme un fait. Lorsque l'insuffisance de ce point de vue lui apparut, il pouvait s'orienter vers une conception plus réflexive où l'objectivité et l'universalité auraient été définies par des lois nécessaires de pensée ; mais tout ce qu'il y avait d'empiriste en lui y répugnait ; il lui fallait une objectivité de fait. C'est alors qu'il eut l'idée d'une faculté nouvelle, celle de croire. Quoi qu'on pense de l'introduction, dans la philosophie biranienne, des idées de croyance et d'absolu, nous devons nous demander ce que devient la

conception de l'effort moteur dans cette dernière forme de la pensée de Maine de Biran.

La croyance doit être nettement distinguée de la connaissance. « Croire n'est pas savoir » ¹. La connaissance est relation ou n'est pas et, s'il y avait une connaissance de l'absolu, cet absolu deviendrait relatif. Quels que soient les rapports du fait primitif et de la croyance en l'absolu de l'âme ², il faut nettement les distinguer, et Biran définit toujours l'effort qui fonde la connaissance comme une pure relation, relation antérieure à ses termes et les posant.

On peut se demander si, vers la fin de sa vie, Maine de Biran ne se serait pas élevé à l'idée d'un effort plus spiritualisé, et en quelque sorte délesté de son terme organique. Naville cite un passage dont il ne donne pas la référence : « L'effort peut n'avoir rien d'organique quant à son terme. La résistance n'est que dans l'opposition qui existe entre les idées, les images, les habitudes, les goûts, et la force de l'âme qui tend à écarter tous les nuages, pour recevoir une lumière plus pure » ³.

1. N., t. III, p. 133.

2. « L'existence du *moi* actuel et la croyance à l'être pensant peuvent être deux faits collatéraux, ou deux éléments indivisibles du même fait de conscience, mais certainement le second n'est pas déduit du premier et il n'est point de passage de l'un à l'autre » (N., III, p. 433). La croyance au moi substantiel semble accompagner l'effort, nécessairement, bien qu'elle n'en dérive pas. Dans les *Rapports de la Psychologie et des sciences naturelles*, Maine de Biran se demande même comment la croyance à l'absolu de l'âme est incluse dans le fait primitif et il ne veut pas décider si cette croyance est absolument contemporaine ou non du fait primitif (B., p. 190) ; mais dans les *Nouveaux Essais d'Anthropologie*, la croyance est présentée comme un aspect indivisible du fait primitif : « L'homme n'a pas l'aperception immédiate interne de l'être absolu de son âme, pas plus que de son corps ; mais dès qu'il a le sentiment du *moi*, celui de la force exercée par sa volonté sur un terme inerte et mobile distinct de cette force même qui ne peut se localiser ni se figurer en dehors, il lui est impossible de ne pas croire à la réalité absolue et perdurable de cette force et de son terme d'application, alors même que le sentiment cesse ou est suspendu » (N., t. III, p. 439).

3. N., t. I, p. LXXXVI.

Ailleurs aussi Biran semble assigner à la volonté un terme autre que le mouvement musculaire ; ainsi, dans l'*Examen des Leçons de Laromiguière*, « ma volonté, dit-il, a une sphère d'activité plus étendue que les mouvements de mon corps, puisqu'elle embrasse en même temps plusieurs opérations de mon esprit ». Ces textes ne signifient peut-être pas que la volonté puisse s'exercer directement sur les idées ; les mouvements sont le terme immédiat de la volonté et le moyen de toute action comme cela ressort de ce texte de l'*Anthropologie* : « la volonté ne s'applique qu'aux idées de l'esprit ou plus immédiatement aux signes qui lui donnent une prise médiate sur ces idées »¹, signes qui sont des éléments moteurs.

M. Nabert pense que, « en solidarissant l'expérience intérieure de la causalité et l'action exercée sur un centre organique », Biran a reporté « beaucoup trop loin la condition qui permet à la conscience de se réaliser et de se posséder »², et pour montrer comment Biran tendait à « dissocier le vouloir ou l'effort de la sensation du mouvement », il indique un texte de l'*Anthropologie* : lorsque je veux mouvoir mon bras, dit Biran, il n'y a aucun intervalle de temps entre le vouloir et le mouvement ; si, par hypothèse, mon bras devenait subitement paralysé, l'effort se produirait toujours, bien que sans résultat organique ; ce qui montre que « c'est par habitude et non point par nature (ou par l'idée innée qu'a l'âme de son union avec le corps), que le mouvement corporel musculaire devient l'objet immédiat du vouloir de l'âme ; ce vouloir ne pouvant avoir primitivement d'autre objet immédiat que l'effort même déployé sur le centre organique d'où partent les premières déterminations motrices »³. Mais ce que Biran, comme la suite le montre, nous semble vouloir dire, c'est que le centre des mouvements est

1. N., t. III, p. 540.

2. L'*Expérience intérieure de la Liberté*, Paris, 1924, p. 160.

3. N., t. III, p. 476.

celui de la vie sensitive et que ce centre doit passer sous l'action de la force hyperorganique et libre ; c'est ce passage qui ne peut se faire que par l'habitude et progressivement (comme nous l'avons noté à propos des mouvements spontanés), et non par une connaissance que l'âme aurait des moyens objectifs de mouvoir le corps ; mais l'effort est toujours exercé sur un terme organique.

Enfin, de la Valette-Monbrun cite un inédit fort important pour le point qui nous occupe : «... J'ai donc, écrit Biran, trop donné peut-être à l'influence du sens musculaire ou au déploiement nécessaire de la force propre de l'âme sur les organes locomobiles, considéré comme condition exclusive de la personnalité ou de la conscience du moi primitif » ; et le philosophe ajoute : « ce qui me paraît, du moins actuellement vrai, c'est qu'il n'est point nécessaire que tout cet *appareil d'organes mobiles* soit mis en jeu, pour que l'âme exerce ses opérations intellectuelles *avec la pleine conscience de son action*. Il suffit que son activité se déploie sur son organe immédiat, et elle peut s'y concentrer entièrement, comme il arrive quand les organes des sens nerveux ou musculaires sont endormis, et aussi quand *toute l'activité est absorbée par une profonde méditation* : tout se passe alors dans l'organe de l'âme » ¹.

Ce dernier texte doit nous retenir et, bien qu'il soit présenté isolé et hors de tout contexte, nous essaierons de l'interpréter. Et d'abord, il faut noter que l'on ne trouve pas de semblables réflexions dans les *Considérations sur les principes d'une division des faits psychologiques et physiologiques*, dans la note sur l'*Idée d'existence* et dans les *Essais d'Anthropologie*, qui sont tous les trois des deux dernières années de la vie de Maine de Biran. On y trouve, au contraire, affirmée la nécessité du terme organique : « le sujet qui perçoit est le même que celui qui

2. Grateloup, oct. 1823 ; fragment inédit (feuille volante), Archives de Monbrun, cité dans de la Valette-Monbrun, *Maine de Biran*, p. 336-337.

s'oppose à la loi du corps ; ce n'est qu'en agissant sur ce corps qu'il le perçoit ou le connaît comme son objet immédiat et qu'il se manifeste intérieurement à lui-même à son titre de sujet actif et libre »¹ ; c'est une illusion, dit-il plus loin, de croire qu'en séparant, comme deux éléments, l'âme et le corps, « on pose la division vraie des deux éléments psychologiques du même fait de conscience, comme si la force du vouloir pouvait être séparée de son exercice ou de toute application actuelle au corps vivant »².

Dans l'*Idée d'Existence*, Biran déclare « qu'il n'y a d'aperception immédiate que dans l'exercice de la force active, lorsqu'elle commence un mouvement, un mode quelconque, sans être déterminée »³.

Il ne semble donc pas que Maine de Biran renonce à inclure dans l'effort un terme organique ; cela reviendrait du reste à faire de l'aperception immédiate, la conscience de la substance même de notre être, ce qu'il ne voulait pas et contre quoi le garantissait la distinction qu'il

1. C., t. III, p. 197.

2. *Ibid.*, p. 201.

3. « Le vouloir ou l'effort moteur est un pour son sens, les organes mus sont plusieurs et directement aperçus ainsi ; l'aperception interne n'est autre que celle de l'unité dans la pluralité ; comme le corps propre est le terme immédiat de déploiement de la force motrice, dans ce sens on peut dire aussi que le corps propre est l'objet immédiat de l'âme » (*Idée d'Exist.*, p. 76). De même dans *Les Essais d'Anthropologie*, « je demande, en second lieu, si le sentiment intérieur de l'effort pourrait être en moi ce qu'il est s'il n'y avait pas quelque changement, ou quelque modification nouvelle, produite simultanément dans la partie du corps à qui cet effort s'applique. N'est-ce pas en effet par ce changement produit dans l'organe musculaire que l'effort, qui n'est que la force propre de l'âme en action, se manifeste intérieurement ? et pourrait-il y avoir un autre mode de manifestation de l'effort ou du vouloir même de l'âme ? Si l'on disait, par exemple, qu'il y a un effort de l'âme dans toute fonction vitale, toute affection d'un organe intérieur, comment pourrait-on le constater par l'expérience intérieure ou le sens intime ?... Disons donc, en distinguant bien le vouloir positif du désir indéterminé, que le même sentiment intérieur qui manifeste à l'âme son effort propre, identique à ce vouloir même, lui manifeste en même temps la modification organique, produit de l'effort, avec ce caractère de produit ou d'effet relatif à sa cause, c'est-à-dire à la force de l'âme dont il est absolument indivisible » (*Ibid.*, p. 506 ; Cf. aussi *Ibid.*, p. 412, 430, 438, 444, 450, 464, 472, 480, 482).

faisait entre la croyance et la connaissance. Avec plus d'insistance que jamais, il affirme le caractère relatif et intérieur de l'effort. « Les deux termes distincts de ce rapport sont indivisibles, et ne peuvent même pas être conçus séparés, sans que le rapport soit détruit » ¹.

Mais ce terme organique est intérieur à la conscience, il est senti, c'est pourquoi l'effort est un, « cette unité, ce fait de l'existence de l'homme, n'est certainement pas celle de l'âme séparée, non plus que celle du corps séparé ; elle n'est pas davantage le composé substantiel de ces deux substances ; autrement le *moi* ne serait plus un et simple, la personne serait pour elle-même, et en soi, une dualité composée d'âme et de corps, pensante et étendue à la fois, pensée matérielle, ou matière pensante indistinctement, ce qui est absurde et contraire au fait même de la conscience » ².

Ce qui est vrai, c'est que Maine de Biran insiste davantage dans les *Nouveaux Essais d'Anthropologie* sur la libre initiative et le rapport cause-effet qui constituent l'effort ; le fait primitif est l'action « d'un sujet ou d'une force qui agit et se manifeste par un effet ou mode produit » ³. Que cet effet soit une sensation musculaire, nous croyons que Maine de Biran le pense toujours, car c'est le seul mode produit par le moi où le moi apparaisse au sens intime comme le produisant ; et cela c'est un fait ;

1. *Ibid.*, p. 447.

2. *Ibid.*, p. 444. C'est la conscience, « le sentiment d'existence individuelle, qui est un et simple, quoique cette existence substantielle, ou prise dans l'absolu, et telle que peut la voir du dehors un autre être intelligent, soit peut-être composée de deux ou plusieurs substances » (N. III, p. 445). Le moi « en tant qu'il existe pour lui intérieurement, à titre de personne humaine, est tout entier dans le sentiment du rapport d'une force à son produit » (p. 446) ou d'une cause à son effet. C'est ce sentiment de rapport qui est un et parfaitement simple ». « Si l'homme peut s'étudier et se connaître tel qu'il est, ou exister à sa propre vue intérieure, ce n'est donc ni comme âme séparée ni comme corps, ni même comme une certaine âme unie d'une manière quelconque, mystérieuse à un certain corps, qu'il peut s'étudier et se connaître ainsi en dedans » (N., t. III, p. 447).

3. *Ibid.*, p. 444.

mais il n'est peut-être pas *essentiel* que le terme de déploiement de la force motrice soit les muscles. Déjà, dans l'*Essai*, Biran disait que si, par hypothèse, l'action de la force motrice pouvait se saisir indépendamment de toute sensation musculaire, il faudrait dire alors que cette perception « consisterait dans un autre rapport, encore plus intime, entre la force hyperorganique exercée du centre et les nerfs sur qui elle agit immédiatement. Ce serait donc l'inertie nerveuse qui remplacerait en ce cas l'inertie musculaire, et il n'y aurait rien de changé dans le caractère de fait primitif »¹. D'autre part, l'essence du fait primitif est d'être un rapport entre une cause et un effet qu'elle s'attribue ; et l'expérience montre que cette relation est premièrement donnée dans le mouvement volontaire ; mais le mouvement musculaire peut s'estomper, s'effacer devant d'autres termes qu'il s'est associés et auxquels il confère son caractère de terme résistant. C'est ainsi que nous expliquerions le texte cité par La Valette-Monbrun. Maine de Biran ne s'orientait pas vers une conception de l'effort purement mental, au sens où cet effort atteindrait une force psychique en elle-même, à l'état pur et désincarné. Mais, d'abord, il se dégageait sans doute de plus en plus du contexte physiologique où sa pensée s'était mûrie et il s'acheminait vers une conception plus réflexive du fait primitif, pour laquelle la relation de la force à son produit est aperçue comme plus intérieure. Ensuite le terme organique, l'élément passif et sensoriel de l'effort ne lui paraissait peut-être plus nécessairement d'ordre musculaire ; il pourrait être d'ordre nerveux².

Au-dessus de la vie humaine, la seule existence à

1. T., t. VIII, p. 187.

2. Cf. à notre époque les idées de Mourgue, voir *infra*, Conclusion.

laquelle l'homme puisse s'élever de soi-même, Biran admet une vie supérieure qui a son origine en Dieu, la vie de l'esprit. Dans cette troisième vie, l'effort a-t-il un rôle ? Et quelle lumière cette vie de l'esprit nous apporte-t-elle sur la signification de l'effort moteur dans l'ensemble de la philosophie biranienne ?

Nous n'avons, sur la troisième vie, que des essais et des ébauches ; elle est caractérisée par la passivité de l'âme qui reçoit les inspirations divines ; n'est-ce point l'abandon ou la négation des théories précédentes qui voyaient dans l'effort et l'action du moi la condition de toute vie élevée ? Dans cette vie de l'esprit, l'homme est absorbé en Dieu et y perd même le sentiment de sa personnalité, c'est l'union mystique. De même qu'il y a un sens organique, il y a un sens de Dieu ; et l'homme semble aussi réceptif dans la troisième vie que dans la première.

Il faut remarquer d'abord que la vie de l'esprit ne naît en nous que si nous la préparons par le triple moyen de la méditation, des œuvres et de la prière ; et par là, l'effort personnel a un rôle préparatoire à jouer. Les différentes vies, d'ailleurs, ne s'excluent pas sur le plan concret, « la question est de savoir précisément si la troisième vie ne peut pas coexister avec la deuxième, comme la seconde avec la première. C'est ce que je crois possible, en tant qu'on fait servir dans la pratique les facultés de la deuxième vie à préparer la troisième, à élever jusqu'à elle ; mais il faut pratiquer et non pas spéculer » ¹.

Ensuite, la vie de l'esprit n'est pas sans ressemblance avec les autres. Il y a analogie entre elles. Dieu, dit Biran, est à l'âme, ce que l'âme est au corps. La seconde vie nous offre un symbole de l'action de Dieu sur l'âme : de même que le moi est hétérogène et transcendant à l'animalité, de même Dieu l'est à l'âme.

Enfin, et c'est le point sur lequel nous voudrions insister, dans cette nouvelle vie, il y a disparition du sentiment de personnalité ; la vie animale est avant l'apparition du moi ; la vie humaine est celle où le moi se connaît ; et dans la vie divine, à nouveau, le moi s'efface et l'être s'absorbe en Dieu ; vie divine et vie animale ne sont cependant pas à mettre sur le même plan. Dans la vie de l'esprit, l'être est dans un état de bonheur suprême, il s'est trouvé dans la paix, il est fixé dans son centre, il s'identifie avec son objet réel ; cet état d'achèvement et de repos se réalise dans la joie et l'enthousiasme, c'est une sorte de ravissement ; mais ce n'est certes pas là un état inconscient, comme l'état purement affectif de l'animal ; il s'agirait bien plutôt d'un état de sur-conscience ; Biran parle de cette vie comme « d'une sphère supérieure, toute lumineuse »¹ ; l'être s'accomplit, lorsque « tout effort cessant, l'âme est remplie d'un sentiment ineffable, où le *moi* se trouve absorbé. Alors seulement la lumière luit au milieu des ténèbres... La vie de l'esprit a commencé »².

Tout ceci nous incline à comprendre la théorie de l'effort de la façon suivante : de même que dans la vie animale, il y a un certain sentiment de la vie ; dans la vie de l'esprit, si le sentiment de la personnalité, *tel que la vie humaine le comporte*, disparaît, n'est-ce pas pour faire place à un sentiment de l'existence plus intense et plus plénier, une conscience élargie capable vraiment de jouir de l'être auquel elle s'unit ? Et ceci ne doit-il pas nous montrer la valeur et les limites du sentiment de personnalité fondé sur l'effort ? Si dans la vie de l'esprit l'être atteint un sentiment d'existence infiniment plus riche que dans la seconde vie, c'est que le sentiment du moi n'est, dans cette seconde vie, qu'un mode d'existence imparfait, pauvre et fuyant. En fait, par l'effort, l'être

1. *Ibid.*, p. 520-521.

2. *Ibid.*, p. 524-525.

ne s'atteint que relativement à son corps qu'il meut ; il ne se saisit que comme pouvoir soi-mouvant. Se connaître dans l'effort, dire moi, c'est donc se connaître d'une façon imparfaite et obscure. Est-ce même vraiment se connaître ? Je ne suis *je* qu'en agissant, et ce *je* que je pose, en manifestant mon pouvoir causal, s'efface dès que je le veux contempler. Mon *moi* n'est pas mon *être*, il est l'affirmation qu'il dépend de moi de me conférer l'être. La disparition du sentiment du moi-effort n'est pas déchéance et chute dans l'animalité, car le sentiment du moi ne constitue pas l'achèvement de l'être, ce n'est qu'un mode d'existence imparfait : l'existence temporelle de l'être qui a à se faire.

Dans la vie animale, l'être est emporté par la durée et passe avec elle ; dans la vie de l'effort, l'être émerge du temps et le domine ; il en recueille les moments et les utilise pour se faire ; mais cette vie du moi ne se suffit pas ; l'erreur des stoïciens a consisté à croire à la suffisance du moi. Pour s'accomplir le moi doit disparaître : la vie de l'esprit marque la *consommation* de l'effort, c'est-à-dire à la fois son achèvement et sa disparition. Sans doute, « il est nécessaire d'abord que le *moi* se fasse centre pour connaître les choses et lui-même qui se distingue de tout le reste ; mais quand la connaissance est acquise, apparaît l'idée d'une fin plus élevée que ce qui est conçu par l'esprit et à laquelle le *moi* lui-même se rapporte avec tout ce qu'il connaît ou pense » ¹. Dans la vie de l'esprit, le *moi* se perd et c'est un problème que pose toute conception de l'union mystique : comment l'achèvement de l'être peut-il coïncider avec la disparition de la conscience personnelle ? Peut-être n'y a-t-il là un problème que parce que l'on considère que la conscience du moi est un sommet et doit accompagner le mode d'existence consciente le plus parfait qui se puisse conce-

1. *Ibid.*, p. 529.

voir ; mais si le sentiment du *moi* n'était qu'une limitation, si le *moi* que nous posons dans cette prise de conscience que la vie humaine réalise n'était qu'une façon de nous opposer, *de nous distinguer de ce à quoi nous ne pouvons pas nous unir*, si le *moi* n'était que l'écran qui nous voile à nous-même, on pourrait se représenter une manière d'être plus élevée où l'être n'a plus conscience d'un soi, entité séparée, mais a conscience de l'être qui le constitue. Pour Biran, quand cesse l'effort, quand le moi se perd, c'est qu'il trouve son objet, qu'il rejoint son centre ; c'est donc que dire *moi*, se poser comme *moi*, c'est moins se saisir comme être que comme séparé de l'être. S'unir à l'être, c'est se perdre comme moi, mais c'est acquérir la vie vraie où l'on s'unit à Dieu.

La conscience de soi que donne l'effort est non une conscience d'être, mais une conscience d'action, d'action voulue et morale par laquelle l'être se fait. Telle est la signification de la doctrine de l'effort moteur : si l'acte qui pose le moi se déploie toujours sur un terme organique, c'est parce que le moi ne s'atteint qu'en s'opposant aux choses et en se mettant hors de soi ¹.

1. Notre conception de l'effort diffère quelque peu de celle que M. G. LE ROY vient de présenter dans son brillant ouvrage sur *L'Expérience de la nature et de la grâce chez Maine de Biran*, Paris, 1937. M. G. le Roy interprète Biran dans une perspective bergsonienne : l'effort est un élan dans lequel l'être se place, auquel il participe, qu'il ressaisit dans son jaillissement (p. 198-216) ; sans doute, le fait-il par une brusque initiative, mais cet élan nous paraît appartenir à la vie de l'esprit, non à la vie humaine ; M. Le Roy voit dans la vie de l'effort une existence déjà triomphante ; nous la concevons comme essentiellement militante, le moi est opposition à une résistance à laquelle il se heurte ou qu'il utilise. Pour expliquer les rapports de la force hyperorganique aux mouvements corporels, M. le Roy parle d'un glissement insensible qui se fait de l'un à l'autre de ces termes (p. 207), mais comment concevoir ce glissement autrement que d'une façon objective et n'est-ce pas là trahir Biran ? Les analogies du bergsonisme et du biranisme ne nous échappent pas, mais comme nous le montrerons, ce n'est pas de l'intuition bergsonienne qu'il faut rapprocher l'effort biranien, mais plutôt de l'attention à la vie ; l'intuition bergsonienne ressemble au contraire à l'état de plénitude qui caractérise la troisième vie, la vie de l'esprit.

CONCLUSION

La philosophie de Maine de Biran est une philosophie empiriste à tendance réflexive ; de là proviennent les équivoques et les incertitudes qu'elle contient ; Biran oscille entre l'analyse réflexive et l'analyse introspective ; de cette indécision, nous avons un témoignage dans cette lettre d'Ampère à Roux (de Genève) : « En vous parlant tout à l'heure de l'indécision des idées de Maine de Biran, j'avais l'esprit plein de ce qu'il hésite sans cesse pour compléter sa psychologie entre M. Cousin et moi ». Non qu'Ampère ait pu le ramener à un point de vue plus réflexif, lui qui, dans la même lettre, ajoutait : « N'est-ce pas, mon cher ami, que c'est l'objectif qui produit primitivement le subjectif, et non pas des formes subjectives, idées qui nous font croire sans raison à un objectif qui pourrait bien n'exister pas »¹. Le point de vue réflexif est parfois dégagé par Biran avec netteté : « Je crois bien comme vous, écrit-il à Stapfer, que la transition du sujet à l'objet est un problème insoluble, mais c'est, à mon avis, parce qu'il y a une *absurdité* dans la position même du problème, puisqu'on suppose *transition* ou *passage* là où il n'y a que simultanéité, indivisibilité de sujet et d'objet »². Dans l'*Examen des Leçons de Laromiguière*, Biran dira « ce n'est pas le *moi* à titre d'individu qui s'aperçoit un, simple, identique »³, mais ce moi, pure relation, pure activité, il désirait trop le trouver comme un fait.

Le grand intérêt du biranisme est qu'il constitue un effort permanent de réflexion ; peu de philosophes ont, plus que Biran, obstinément refusé de laisser leur pensée

1. *Correspondance du Grand Ampère*, 1936, t. II, p. 529.

2. Correspondance inédite, cité dans de La Valette-Monbrun, *Maine de Biran, Essai de biographie*, p. 320-321.

3. C., t. IV, p. 219.

cristalliser en système de notions abstraites ; « on n'explique rien », disait-il ¹ ; sa philosophie consiste à se tendre en un effort incessant pour réfléchir l'existence. A la fin de cette longue étude, le biranisme nous apparaît comme se ramassant en une triple intention dont la doctrine de l'effort fait la synthèse. C'est d'abord une philosophie de *l'existence* ; Biran veut rester dans le concret et, pour lui, supposer que le concret puisse venir de l'abstrait est chose inconcevable. Il a affirmé avec force et maintes fois que le *cogito* enfermait l'aperception du corps ; seul, ce *cogito* incarné restait à ses yeux une relation concrète et vécue ². Du point de vue existentiel, le *cogito* devient un *volo*, et ce *volo* n'est pas le début d'une série d'abstractions, mais l'acte permanent par lequel la pensée se rend présente à elle-même ; c'est bien là l'intention fondamentale de toute la doctrine : l'homme doit être présent à l'univers, et il ne l'est que par un effort sur son corps, et cet effort est essentiellement libre. « C'est le fait primitif de l'individualité personnelle, entendue, comme il faut, identique à la liberté, à l'imputabilité, qui empêche seule que nous ne devenions à nos propres yeux un jouet de l'univers, ou que nous ne fassions de l'univers une *face du moi déifié*. Je suis pleinement d'accord avec vous et Kant sur le premier pôle de toute science humaine ; seulement j'ai cherché et je crois avoir trouvé ce pôle dans un point encore plus rapproché de nous, plus intime, *en nous-mêmes* » ³.

1. Dans les *Annales médico-psychologiques* de 1843, t. II, a paru un Mémoire d'A. Royer-Collard sur la pensée biranienne avec des annotations de M. de Biran ; entre autres, nous lisons celle-ci : « Je ne cherche pas à expliquer (on n'explique rien), mais à reconnaître, d'après l'expérience, le concours des deux sortes de facultés, appartenant l'une à l'âme sensitive, l'autre à l'âme pensante ou au moi » (p. 37, note).

2. « La certitude que j'ai de mon existence n'est pas celle d'un être abstrait, mais d'un individu qui se sent modifié dans un corps étendu, inerte, organisé, sur lequel il agit. La certitude de l'existence de ce corps étendu fait donc partie essentielle de celle que j'ai de mon être » (B., p. 74).

3. Lettre de Biran à Stapfer, citée par de La Valette-Monbrun, *Maine de Biran*, p. 321.

Philosophie de l'existence, le biranisme est encore philosophie de l'*option* ; grâce aux signes qui sont des mouvements, l'homme fait ou refait sa pensée, il en dispose et la dirige. La relation de l'âme au corps dans le biranisme cesse d'être une relation de deux substances, et tend à devenir une relation d'intention significatrice à mode signifiant ; le corps propre est pour le *moi* possibilité d'agir et moyen de m'objectiver, *il est puissance de signes*. C'est non seulement sa pensée qu'il fait, mais son être tout entier : Biran a trop senti la dualité de l'homme pour n'y pas voir deux modes d'existence entre lesquels la liberté devait choisir.

Enfin le biranisme s'oriente vers une philosophie de la *valeur*. Certes Biran a trop conçu la liberté comme une *puissance* et pas assez comme un *choix*. Dans l'esprit de Biran, M. Nabert montrera que la liberté consiste en une *promotion de valeur*. L'effort de Biran n'était pas assez orienté vers la vie morale ; peut-être, à la fin de sa vie, pensait-il davantage que l'homme a, dans le sentiment de son moi, la conception « de son être réel à titre d'agent, de ce qu'il est réellement en soi, aux yeux de Dieu, comme personne intelligente et libre, capable de mérite et de démérite » ¹. Dès 1805, Ampère comprenait le haut spiritualisme de son ami : « Je m'occupe toujours beaucoup de métaphysique et suis très lié avec Maine de Biran. Son ouvrage, qui vient d'être couronné à l'Institut et qu'il va publier, est l'écrit le plus opposé aux systèmes modernes, que l'on peut imaginer ; c'est une métaphysique toute spirituelle comme celle de Kant, peut-être plus éloignée encore de tout ce qui tient au matérialisme. Ma manière de concevoir les phénomènes intellectuels est plus simple et, à ce qu'il me semble, plus d'accord avec les faits ; mais elle n'élève point l'âme autant que la sienne

1. N. t. III, p. 408.

et ne donne pas une si haute idée de cette force innée de la volonté, libre par essence, dont il fait découler toutes ses explications » ¹.

La conception du *corps propre*, de cette « coenesthèse spéciale de motilité » dont il parle dans la *Division des faits psychologiques et physiologiques* ², le moi considéré comme présent à soi dans l'effort moteur, la réflexion liée à cet acte par lequel le sujet se met à part des modes sensibles ³ sans pouvoir se séparer de ce corps, ce sont là des thèmes que les philosophes postérieurs devaient utiliser et approfondir. Nous verrons comment la doctrine de l'effort se complètera sur deux points : du côté de l'esprit par l'analyse des données proprement spirituelles que l'action motrice suppose, et ce sera la part de Lachelier et de Lagneau ; et du côté de l'univers et des objets, et ce sera la part de Bergson. Mais ce ne devait être qu'après bien des avatars et des perversions dus, sans doute, à la trop lente divulgation de l'œuvre biranienne dont une grande partie était inédite ⁴.

1. Ampère à Bredin (vers le 10 octobre 1805), *Correspondance du Grand Ampère*, éd. de Launay, 1936, t. I, p. 285.

2. C., t. III, p. 222.

3. N., t. III, p. 416.

4. On trouve d'intéressantes remarques chez un auteur tout à fait inconnu, qui publia en 1826, de façon anonyme, une *Métaphysique nouvelle ou Essai sur le système intellectuel et moral de l'homme*, Paris, 3 vol. 466, 514, 494 pages. L'auteur, Bonnard, ancien ingénieur de la marine, est un spiritualiste qui semble indépendant. Sa pensée est sur certains points assez voisine de celle de Biran qu'il n'a probablement pas connu, il ne cite guère que Condillac. Il s'élève contre la séparation faite trop souvent entre la faculté pensante et les organes corporels par lesquels elle s'exerce. A côté de la puissance de sentir, l'auteur distingue « la puissance active ou cette faculté que nous avons de déplacer, remuer, mouvoir à volonté certaines parties de notre corps » (t. I, p. 40). Vouloir et agir ne font qu'un. Nous mouvons nos muscles sans connaître la mécanique de la contraction (t. I, p. 43) et nous ne pouvons nous figurer le rapport qui existe entre la volonté et le corps. « Peu de personnes remarquent ce concours de la puissance active à l'exercice des sens » (t. I, p. 108). Et pourtant, il est nécessaire à la perception, à la mémoire, à la pensée.

C'est parce que nous pouvons disposer de nos organes, les appliquer à volonté aux choses que nous sommes en état « de concevoir de ces choses d'exactes et nettes perceptions, que nous sommes capables de connaissance » (t. I, p. 108).

L'auteur montre l'action de la puissance motrice dans chaque sens. Si nous étions destitués de tout mouvement, nous n'aurions aucun sentiment. « Si l'œil s'immobilisait, la perception disparaîtrait » (t. I, p. 119) et l'œil n'est pas immobile même quand nous le croyons tel. Ces mouvements sont d'ailleurs destinés surtout à permettre aux choses d'agir plus vivement sur nous, et d'une façon plus variée (t. I, p. 121, 148). Le mouvement a même une sorte de rôle schématisant. « A raison de ce mouvement de l'œil qui passe et repasse sous les diverses parties de l'objet, il se forme, du concours de leurs impressions particulières une impression générale, qui est précisément celle de l'ensemble, et qui, tant que dure le mouvement de l'organe, demeure la même » (t. I, p. 141).

Quant à la mémoire, c'est par le langage que nous avons quelque pouvoir sur elle (t. I, p. 231). Le langage est l'instrument que l'homme s'est créé pour manœuvrer ses idées. Dans la méditation, quelquefois la parole est si obscure, si voilée qu'on la dirait nulle, pourtant « cette parole interne et silencieuse retentit dans l'oreille en sons faibles à la vérité, mais en tous points semblables à ceux des mots hautement proférés » (t. II, p. 333-334). Dans la parole intérieure, les déterminations organiques génératrices des mots, « s'arrêtent à l'origine, et comme à la racine des muscles, sur lesquels les mouvements s'opèrent » (t. II, p. 334). Durant nos méditations il y a des mouvements produits dans l'organe vocal, des mots tacitement proférés, et ces mots sont indispensables à l'accomplissement de l'opération mentale. Nous avons besoin seulement de quelques paroles, « mais il en faut toujours quelques-unes ; sans quoi les idées ou s'évanouiraient ou tomberaient dans le désordre » (t. II, p. 336). Le langage est l'instrument de la réflexion, et toute partie du corps soumise à la volonté peut devenir instrument du langage.

CHAPITRE VI

L'ECLECTISME ET L'HERITAGE BIRANIEU

Maine de Biran a peu publié ¹, mais il laissait en mourant une quantité considérable de notes manuscrites ; son exécuteur testamentaire pria Cousin de reconnaître ces papiers ; celui-ci en tira la matière de quatre volumes qui parurent tardivement, l'un en 1834, et les trois autres en 1841 ². Cousin avait connu Maine de Biran et assisté à quelques séances de la Société de philosophie qui se groupait autour de lui. C'est donc d'abord dans la philosophie éclectique, qui recueillait en quelque sorte matériellement l'héritage biranien, que nous devons chercher ce que devient la doctrine de l'effort moteur.

I. ROYER-COLLARD

Royer-Collard n'enseigna la philosophie que trois ans ; mais ce que nous a laissé ce philosophe improvisé n'est pas sans intérêt ³.

Ainsi que le note M. Bréhier, Royer-Collard manifeste

1. *Le Mémoire sur l'Habitude*, l'article *Leibniz*, les *Notes sur les Leçons de Laromiguière* ; ce dernier écrit parut sans nom d'auteur et Biran désirait qu'un petit nombre seulement sût qu'il était de lui (*Correspondance du Grand Ampère*, 1936, t. II, p. 532).

2. Cf. pour l'histoire de ces manuscrits Tisserand, *L'Anthropologie de Maine de Biran*, p. VI.

3. Royer-Collard (1763-1845) enseigna à la Faculté des Lettres de Paris de 1811 à 1814 et se consacra ensuite à la vie politique. Disciple des Ecossais, il

le dégoût de l'analyse que son époque commençait à ressentir ; l'analyse a des limites, il faut reconnaître le mystère et se contenter de reculer l'ignorance jusqu'à sa source la plus élevée. Ainsi apparaît une certaine lassitude de l'explication qui se révèle artificielle et verbale ; il faut décrire et se remettre en face des évidences sans prétendre en rendre compte. « Je ne définis point, disait Royer-Collard, je décris ou plutôt je raconte. Si vous me demandez : qu'est-ce que l'activité du moi ? Qu'est-ce que sa connaissance ? Qu'est-ce que sa durée ? Je répondrai : c'est ce que vous savez » ¹.

Au souci de décrire se joint le désir d'atteindre la réalité concrète ; Royer-Collard reproche à Locke et à Condillac de faire du moi et de la matière des idées abstraites réalisées ² ; quant à lui il voudrait saisir le réel avant sa dissociation en éléments par le langage ; l'objet de notre perception n'est pas la chose, ce n'est pas non plus l'étendue et l'impénétrabilité : c'est la chose étendue et impénétrable. Nous risquons toujours de retomber « dans une analyse toute faite, parce que nous nous exprimons avec des mots » ³.

Il faut considérer la réalité humaine vivante et *engagée* dans les choses ; les lignes suivantes dénotent un obscur désir de se placer au point de vue *biologique* ; il faut prendre l'homme tel qu'il sort des mains de la nature ; « or, l'homme de la nature, qui n'est pas toujours, il s'en faut bien, celui des philosophes, a un corps dont sa volonté dispose ; quelle que soit la situation présente de ce corps, c'est la volonté qui l'a prescrite. Se meut-il ? La volonté est la force qui le meut... Par sa constitution physique,

prélude en France au spiritualisme facile de l'Eclectisme. Il ne nous reste de lui que quelques fragments de cours que Jouffroy édita dans les tomes III et IV de sa traduction de Reid ; ils ont été publiés à nouveau par Schimberg en 1913.

1. Fragments de Royer-Collard, édités par Jouffroy dans sa traduction des *Œuvres de Reid*, t. IV, p. 336-337.

2. *Ibid.*, t. IV, p. 319-320.

3. *Ibid.*, t. IV, p. 303.

l'homme communique immédiatement avec le monde extérieur ; sans cesse il touche et il est touché » ¹.

Cette méthode descriptive, concrète et biologique ne conduisit malheureusement Royer-Collard qu'à une philosophie assez pauvre et superficielle ; il connut Biran, mais, sauf erreur de notre part, ne le cite pas ; bien qu'il ait subi son influence, il ne fut au bout du compte que l'importateur, en France, de la philosophie écossaise.

Il y a deux faits primitifs, parallèles, ne dérivant d'aucun autre, qui ne sont susceptibles ni d'analyse ni de définition : la sensation et la perception ; la première nous donne la notion du moi, la seconde, « la notion d'une activité indépendante de nos perceptions » ². Un sens, le toucher, sans contestation, renferme les deux données : « la sensation de l'effort que nous faisons dans la compression ne nous atteste pas plus clairement notre propre existence, qu'elle ne nous atteste l'existence extérieure de la chose étendue qui nous résiste » ³. Ces deux données sont distinctes et même séparables ; elles ne dérivent aucunement l'une de l'autre, « la sensation précède la perception, mais elle ne la cause, ni ne la contient : nous ne passons de l'une à l'autre par le secours d'aucune analogie, ou plutôt nous ne passons pas ; c'est la nature qui passe en nous » ⁴. Royer-Collard ne se prononce pas autrement sur le passage du moi au non-moi ; c'est un fait à constater ⁵.

Les seuls objets du tact sont l'étendue et l'impénétrabilité ; l'impénétrabilité est l'objet direct du toucher et l'étendue son objet indirect ⁶ ; l'étendue est impalpable,

1. *Ibid.*, t. IV, p. 373.

2. *Ibid.*, t. III, p. 418.

3. *Ibid.*, t. IV, p. 303. La vue nous donne peut-être l'extériorité, mais ne nous apprend pas qu'il existe des corps ; cf. *Ibid.*, t. III, p. 439.

4. *Ibid.*, t. III, p. 329.

5. *Ibid.*, t. IV, p. 431.

6. *Ibid.*, t. IV, p. 432.

elle est une circonstance de la solidité ¹. Les qualités premières sont vraiment des connaissances ; les qualités secondes ne sont que senties ², nous savons seulement qu'elles existent. La connaissance des qualités secondes supposent le mouvement ; « il faut que nous remarquions que les sensations croissent et décroissent, selon que les corps s'approchent ou s'éloignent et qu'elles s'évanouissent tout à fait à une distance déterminée » ³.

Le moi et les choses sont connus sous le triple aspect de leur existence, de leur durée, de leur causalité. La pensée de Royer-Collard sur l'acquisition et l'application aux choses de ces trois notions n'est pas très claire.

L'idée de substance ou d'existence nous est donnée par la conscience. La conscience, pourtant, n'atteint pas le moi directement, elle n'a pour objet que ses états et ses opérations. Mais le moi, s'il en est distinct, est inséparable de ses opérations et forme avec elles un tout indivisible ; lorsque nous sentons, *ce qui* sent ne tombe pas sous l'œil de la conscience, mais l'entendement le conçoit et il y croit ; la sensation se produit à la conscience comme sentie par le moi ; mais ce qui sent n'est point vu, mais suggéré par la conscience ⁴. C'est la même induction qui fait sortir le moi de la conscience de ses opérations et qui fait sortir la substance matérielle de la perception de ses qualités.

Les analyses de la durée sont les parties les plus intéressantes des fragments de Royer-Collard. Le mouvement joue un rôle dans la perception de la durée. La durée est antérieure à la succession ⁵ ; la succession pré-suppose la durée dans laquelle elle n'est qu'un rapport de nombre, comme le mouvement pré-suppose l'étendue.

1. *Ibid.*, t. IV, p. 343.

2. *Ibid.*, t. IV, p. 291-292 ; cf. également *Ibid.*, t. III, p. 430, 438 et suiv..

3. *Ibid.*, t. III, p. 439-440.

4. Cf. *ibid.*, t. IV, p. 301.

5. *Ibid.*, t. IV, p. 363.

L'origine de la durée est dans l'activité du moi ; l'activité est innée au moi, « il ne suffit pas de dire qu'elle commence avec son existence ; son existence, c'est-à-dire son existence intellectuelle, ou la connaissance distincte de sa personnalité ne commence que par elle. Nous agissons de mille manières dans la sensation elle-même » ¹. La durée est un tout qui n'a point de parties, « la durée est une quantité continue qui n'a pas plus d'éléments que le moi lui-même... toutes nos divisions de la durée ne la divisent point ; elles ne s'opèrent que dans notre pensée. La durée est un tout qui n'a point de parties » ².

Et si la durée est indivisible, c'est parce qu'elle est essentiellement activité ; « de la continuité de l'action, naît la continuité de la durée. Si l'action était composée d'actes élémentaires, distincts et successifs, la durée serait une quantité discrète comme le nombre ; le moi lui-même, qui ne se connaît que par son action, serait un composé ou une addition de *moi* élémentaires et successifs... Mais le moi est un tout qui n'a point de parties... On peut dire qu'il y a succession dans les actes du moi en ce sens qu'ils sont de diverses natures, et qu'ils ont différents objets ; mais l'action elle-même ne se résout point en éléments successifs » ³.

Si on nie que la durée du moi soit antérieure à la succession, c'est que l'on confond la durée et la mesure de la durée ; c'est à cette mesure que la succession est nécessaire, mais elle ne l'est ni à la connaissance ni à l'existence de la durée. Or cette succession va être introduite dans la durée continue par la volonté motrice qui la découpe en mouvements correspondant à des actes ; en se réalisant à la fois dans l'étendue et dans la durée, le mouvement permet la mesure de la durée ⁴. « Je veux

1. *Ibid.*, t. IV, p. 436.

2. *Ibid.*, t. IV, p. 367-368.

3. *Ibid.*, t. IV, p. 377.

4. Cousin rapporte à Biran la théorie de la mesure de la durée telle que Royer-Collard l'a exprimée : « M. de Biran répétait sans cesse que l'élément de

marcher, je marche. Le mouvement commencé par un acte de ma volonté qui remplit un premier instant, continue par un autre acte qui me donne un second instant, par un troisième qui me donne un troisième instant. Il est clair que ma volonté agit aussi longtemps que le mouvement subsiste ; car si elle n'agissait pas, le mouvement, qui n'a pas d'autre cause, cesserait. Je prends pour unité de durée l'instant déterminé par l'effort qui produit un pas. Cet effort se renouvelle sans cesse et la succession de ces efforts est sensiblement uniforme... Ainsi, dans la division mentale de la durée de la volonté motrice en ses moindres parties observables par la conscience, chaque partie indivisée qui s'écoule et qui est témoignée par un acte de la volonté regardé comme simple, est sensiblement égale à la partie indivisée qui vient de s'écouler et qui était marquée aussi par un acte de la volonté regardé comme simple »¹. Ainsi est, au moins, ébauchée une théorie du moi où la conscience de la durée est demandée à l'activité, et la conscience distincte et mesurante de cette durée à l'activité motrice.

Enfin la conscience jointe à la mémoire apprend à l'homme qu'il est une cause ; la volonté agit sur les facultés, et, selon la nature des facultés auxquelles elle s'applique, elle fait de l'homme une cause intellectuelle ou une cause motrice. L'activité du moi est constante, même dans la sensation ; on ne peut pas concevoir le moi comme passif ; l'homme qui ne ferait que sentir est

la durée, c'est la volonté » ; pour passer de notre durée à la durée extérieure, M. de Biran s'appuie « sur un phénomène à double face, qui regarde à la fois le monde extérieur et le monde intérieur. Selon M. de Biran, le type du sentiment de la volonté est dans le sentiment de l'effort... L'effort est un rapport à deux termes, l'un est interne, savoir : la volonté ; l'autre est extérieur, savoir : les mouvements du bras... Or l'instant n'est pas autre chose en lui-même que l'acte le plus simple de la volonté, il est d'abord tout intérieur puis il passe au dehors, dans le mouvement extérieur produit par le nîsus ou l'effort, mouvement qui réfléchit celui de la volonté et devient la mesure de tous les mouvements extérieurs, subséquents ». (*Cours d'Histoire de la Philosophie*, 1829, t. II, p. 176-178)..

1. Fragments édités par Jouffroy, dans *Œuvres de Reid*, t. IV, p. 405.

un être de raison qui n'existe pas. Sans doute, il ne produit pas ses sensations et en cela il est passif, mais en face de ses sensations, nécessairement, il juge, compare et il est attentif. Royer-Collard affirme vigoureusement l'activité de l'esprit ; l'attention semble nécessaire à la sensation, l'esprit doit se donner, « plus il retire d'attention à la sensation, moins elle est sentie ; elle diminue dans la même proportion que l'attention qui lui est accordée » ¹. On ne peut concevoir une connaissance, sans que l'esprit réagisse à ce qu'il subit ; il y a dans la sensation deux actions ; l'une vient du dehors et l'autre du dedans ; cette action intérieure n'est pas à confondre avec l'élaboration ultérieure de la sensation, elle la précède et a pour objet l'existence même de la sensation ; « qu'importe donc à l'activité que la cause de la sensation ne soit pas dans l'être sentant, si la volonté de l'être sentant la subjugue au point que la sensation reste toujours *en degré* précisément telle que la volonté l'a faite » ².

« Il n'y a pas dans l'état de veille un seul instant tout à fait exempt de connaissance ; or la connaissance est inséparable de quelque degré d'attention, l'attention de quelque exercice de la volonté. Il en est donc de la volonté comme de la conscience, elle ne se repose jamais. Penser, c'est vouloir » ³. Cette activité, que Royer-Collard reconnaît sous la plus passive des connaissances, a-t-elle nécessairement un aspect moteur ? Il ne le dit pas ; cependant, l'hypothèse, ajoute-t-il, où l'homme serait purement sentant, hypothèse dans laquelle il faut encore affirmer nécessairement une activité de l'esprit, cette hypothèse « repose sur une abstraction trop importante pour n'être pas remarquée ; l'abstraction du corps humain, du mouvement volontaire et des sensations du toucher » ⁴.

1. *Ibid.*, t. IV, p. 371.

2. *Ibid.*, t. IV, p. 371.

3. *Ibid.*, t. IV, p. 436.

4. *Ibid.*, t. IV, p. 373.

L'homme est toujours en communication avec le monde extérieur, « sans cesse il touche et il est touché », il n'est pas un moment de la veille où le corps de l'homme ne soit en contact avec d'autres corps ; c'est par ces contacts que les autres existences lui sont révélées, « puisqu'il touche sans cesse, sans cesse il les connaît, il sait qu'il les connaît, il les distingue de sa connaissance, et il distingue sa connaissance de lui-même »¹.

Le seul *état de veille*, dû au toucher, nous manifeste l'activité de l'esprit ; il aurait suffi à Royer-Collard de montrer que cette *veille* doit accompagner tous les actes conscients ; mais il n'y pense pas car il ajoute que si, dans la méditation ou l'extase, le contact n'est pas senti, les preuves de l'activité de l'esprit n'en sont pas diminuées : c'est simplement que les forces de l'attention sont détournées vers un autre objet.

Royer-Collard protestait contre ceux qui mettaient la cause à la place de la substance ; c'est à cette erreur, qui est l'opposé de celle de Spinoza, que se réduiraient les découvertes les plus vantées de la philosophie moderne ; Royer-Collard était donc loin de Biran. On trouve chez lui de remarquables notations sur la durée, le rôle de la volonté dans la connaissance, d'heureuses formules que Taine lui-même admirait, une sorte d'anticipation de l'attitude biologique et de la méthode descriptive, une affirmation très vigoureuse de l'activité de l'âme ; mais cette activité, insuffisamment appuyée sur le corps, est trop conçue comme la spontanéité d'une nature et pas assez comme l'acte d'un moi.

II. VICTOR COUSIN

Cousin n'est pas psychologue, et nous ne trouverons pas chez lui une contribution bien intéressante à la doctrine

1. *Ibid.*, t. IV, p. 374.

de l'effort ; ses idées sont imprécises ; mais il connut Maine de Biran, subit son influence et fut chargé de trier ses manuscrits¹ ; les publications que Cousin indiqua ne purent se faire ; ce ne fut que tardivement, en 1834, que furent publiés les *Nouvelles Considérations*, l'article sur Leibniz, l'*Examen des Leçons de Laromiguière*, où l'orientation réflexive est assez marquée.

Cousin rend hommage à son maître, « le plus grand métaphysicien depuis Malebranche »² et reconnaît son originalité, « Maine de Biran, disait-il, ne vient que de lui-même et de ses propres méditations »³. En présentant les premières œuvres inédites de Biran, Cousin en résumait la doctrine et marquait son accord et ses réserves : le mérite de Biran fut de retrouver et de rétablir dans son indépendance l'activité libre qui caractérise la personne humaine et de montrer que les faits actifs sont la condition de la connaissance des autres ; mais il a, — et sur ce point Cousin ne peut le suivre — méconnu les faits rationnels, tout le domaine du connaître qui est un troisième élément de notre vie psychologique ; en particulier, notre auteur admettait la théorie de Biran sur l'*origine* de l'idée de cause, mais non sur l'*extension* de cette idée aux choses extérieures, car l'idée de cause que la conscience nous donne est particulière ; dans l'*induction biranienne*, Cousin ne voyait pas comment naît la nécessité du principe de causalité⁴.

Cousin a toujours affirmé l'impersonnalité de la raison ; aussi plaçait-il volontiers le moi et la personnalité dans la seule activité volontaire : c'est en elle que réside le véri-

1. V. Cousin (1792-1867) fut nommé en 1815 suppléant de Royer-Collard à la Faculté des Lettres ; son cours dura jusqu'en 1820, puis reprit en 1821. C'est surtout dans les premières années de son enseignement qu'il se montre disciple de Biran ; il avait fait partie de la Société philosophique qui se réunissait autour de Biran (Cf. de La Valette-Monbrun, *Maine de Biran*, p. 314).

2. *Cours de Philosophie*, 1821, 13^e leçon, p. 26.

3. Introduction aux *Nouvelles Considérations* de Maine de Biran, p. VI.

4. Cf. *Cours de* 1829, p. 232 et suiv. ; *Du vrai, du beau, du bien*, éd. 1853, p. 50-51.

table sujet, aussi distinct de la raison que de la sensation¹. Entre le moi et la volonté, le rapport est d'identité, non simplement de coexistence ; la volonté seule est la personne ou le moi ; « la raison devient bien subjective par son rapport au moi volontaire et libre, siège et type de toute subjectivité ; mais en elle-même, elle est impersonnelle ; elle n'appartient pas plus à tel moi qu'à tel autre moi dans l'humanité »².

Le moi est un élément nécessaire de toute pensée ; tant que le moi n'est pas présent, les phénomènes peuvent bien avoir lieu, mais ils ne se redoublent pas dans la conscience et demeurent inexistantes pour elle ; pas de fait de conscience sans quelque attention, pas d'attention sans acte volontaire où le moi se distingue de ses actes et dise *je*. L'animal ne pense pas « parce qu'il ne veut pas, c'est-à-dire qu'il ne produit pas volontairement et que, par conséquent, ce qu'il fait n'étant pas un effet qu'il puisse distinguer de sa cause, il est toujours sous la loi de l'affection passive »³. Supposons au contraire, une activité libre ; elle répétera ses gestes et pourra leur attacher une signification parce que c'est vraiment elle qui les produit ; si l'homme ne voulait pas, ses mouvements ne seraient jamais des signes. « Se savoir, pour le moi, c'est se distinguer d'un non-moi ; or, il ne peut s'en distinguer qu'en s'en séparant en sortant du mouvement impersonnel pour en produire un qu'il s'impute à lui-même, c'est-à-dire en voulant »⁴.

Tout cela est assez biranien, au moins d'apparence, car, sur deux points, les idées de Cousin paraissent s'éloigner de celles de son maître. Et d'abord, il ne voit pas dans l'effort musculaire l'expérience privilégiée que Biran y

1. *Fragments philosophiques*, préface, 2^e éd., 1833, p. xvii.

2. *Ibid.*, préface, 1^{re} éd., de 1826, dans éd. de 1833, p. 22.

3. *Fragments philosophiques*, éd. 1828, p. 169.

4. *Ibid.*, p. xxv-xxvi.

voyait ; il croit à une causalité toute spirituelle ; on ne doit pas confondre « la volonté ou la causalité interne qui produit immédiatement des effets, internes d'abord comme leur cause, avec les instruments extérieurs et réellement passifs de cette causalité » ; si l'on cherche la notion de cause dans l'action de la volonté sur le monde, comme l'a fait Maine de Biran, on ne la trouvera pas ; une paralysie peut empêcher cette action ; mais aucune paralysie ne peut empêcher l'action de la volonté sur elle-même, « la production d'une résolution, c'est-à-dire une causalité toute spirituelle, type primitif de la causalité » ¹.

Mais il y a plus : on doit admettre qu'une activité spontanée précède l'activité réfléchie ; cette activité spontanée est plus obscure, moins déterminée, mais il n'y a rien de plus dans le réflexif que dans le spontané, « et quoique la spontanéité ne soit accompagnée ni de prédéterminations ni de délibérations, elle n'en est pas moins comme la volonté une puissance réelle d'action et par conséquent une cause productive et par conséquent personnelle. La spontanéité contient donc tout ce que contient la volonté, et elle le contient antérieurement à elle sous une forme moins déterminée mais plus pure, ce qui élève encore la source immédiate de la causalité et du moi. Le moi est déjà avec la puissance productrice qui le caractérise dans l'éclair de la spontanéité et c'est dans cet éclair spontané qu'il se saisit instantanément lui-même. On pourrait dire qu'il se trouve dans la spontanéité, et que dans la réflexion, il se constitue » ².

Ainsi, le moi est considéré du point de vue objectif, c'est une force. Il se pose « mais sans avoir voulu se poser, par la seule vertu et l'énergie propre de l'activité qu'il reçoit lui-même, en la manifestant, mais sans l'avoir

1. *Ibid.*, p. xxvii.

2. *Ibid.*, p. xxix.

connue d'avance » ¹. Le moi ne représente pas pour Cousin l'essence de l'activité, mais seulement l'achèvement et la détermination de l'activité ; spontanéité et volonté sont les deux espèces de la liberté qui est puissance agissante. Le moi s'apparaît dans son action, soit spontanée, soit volontaire. Et Cousin nous convie à surprendre cette apparition du moi ; « il faudrait sentir le moi se déployant lui-même, sans aucune impulsion extérieure, agissant par sa propre vertu, mais agissant sans s'être commandé d'agir, ne se déterminant point encore, mais déterminant ses actes ou ses pensées, se trouvant sans s'être cherché, s'apercevant sans se poser, en un mot spontané, mais non volontaire et libre » ². Ce n'est pas l'aperception qui nous constitue, disait-il, c'est bien plutôt nous qui constituons l'aperception ³.

Nous sommes loin du point de vue réfléchi que Cousin a mal compris ; de là viennent ces incertitudes que certains critiques ont relevées ; dans le chapitre consacré à Leibniz dans son *Histoire générale de la Philosophie*, Cousin admet que l'action de l'âme sur le corps et l'action du corps sur l'âme sont des faits évidents que nous expérimentons sur nous-mêmes dans la sensation et dans l'effort ; Secrétan se demande comment ce fait peut s'allier avec le dualisme et la substantialité de l'âme séparée. « Après bien des variations, Cousin, pressé peut-être par l'argumentation triomphante de M. Pierre Leroux, est revenu à l'analyse de Maine de Biran qui trouve le corps impliqué dans tout acte de conscience ; mais cette proposition qui est la contradiction diamétrale du *Cogito* cartésien, ne le détache point du cartésianisme, et la spiritualité de l'âme continue à signifier pour l'école une existence séparée, incorporelle, inétendue, étrangère au monde physique » ⁴.

1. *Ibid.*, p. xxx.

2. *Fragments philosophiques*, éd. 1833, p. 247.

3. *Fragments philosophiques*, éd. 1826, p. 171.

4. *La Philosophie de V. Cousin*, Paris, 1868, p. 63.

On trouvera indiquées dans le *Rapport sur la philosophie en France au XIX^e siècle*, de Ravaisson, les hésitations de V. Cousin sur la valeur du *Cogito* ou plus exactement du *Volo* de Maine de Biran (p. 25-30). Cousin admettait cependant l'indivisibilité des termes qui composait le fait primitif, mais, n'ayant pas compris le processus réflexif, il devait rester nécessairement hésitant entre l'empirisme du phénomène de conscience et l'intuition substantielle.

Le malheur de Biran est d'avoir eu, pour héritiers immédiats, des philosophes qui n'ont su ni comprendre ni exploiter les tendances réflexives de sa philosophie ; il est vrai que lui-même était hésitant ; il était plus occupé du moi que du non-moi, dit P. Leroux, « de façon que lorsqu'il parlait ou écrivait, un esprit peu solide pouvait aisément faire confusion, et prendre la conscience ou l'aperception pour quelque chose d'isolable du phénomène »¹.

Pierre Leroux a mieux compris le point de vue et les intentions biraniennes ; « *La Conscience psychologique* de Maine de Biran se réduisait à ceci, que nous savons que dans tout phénomène nous avons conscience de nous-mêmes. Mais il était bien entendu que cette conscience de nous-mêmes est inséparable de l'objet qui la fait naître, inséparable par conséquent du phénomène »².

III. JOUFFROY

Jouffroy est le psychologue le plus pénétrant et le plus personnel de l'école éclectique³ ; d'un tempérament maladif et replié sur soi, il était, comme Biran, prédisposé à se

1. P. LEROUX, *Réfutation de l'Eclectisme*, Paris, 1841, p. 129.

2. *Ibid.*, p. 128.

3. Jouffroy (1796-1842), disciple de Cousin à l'Ecole Normale, y enseigna à son tour de 1817 à 1822, puis après 1828, ensuite à la Faculté des Lettres et plus tard au Collège de France. De 1822 à 1828, l'Ecole Normale étant fermée, Jouffroy fit des cours particuliers ; on y voyait Sainte-Beuve.

voir par le dedans ; la vraie réalité est pour lui non ce que les sens atteignent, mais ce que la conscience éprouve ; penseur solitaire, il ne croit que ce qu'il a, par lui-même, trouvé ou retrouvé. Sa philosophie reproduit quelques-uns des thèmes principaux du biranisme, mais d'un *biranisme décorporé* plus vague et sans profondeur.

Il y a chez Jouffroy une conscience pathétique de la dualité humaine qui le rapproche de Biran ; il a le sentiment vif des forces hostiles qui coexistent en lui et qu'il faut toujours dominer ; nos facultés, disait-il, ne sont que des forces apprivoisées ; ou encore, notre nature est nôtre et n'est pas nous. Le sens commun admet l'existence en l'homme de deux *choses* : le corps et l'âme. Mais Jouffroy donne, de cette conviction commune, une interprétation nouvelle et une démonstration plus probante que les anciennes.

Pour établir la dualité humaine, on s'appuie souvent sur la distinction des phénomènes physiologiques et psychologiques et l'on remonte de l'indépendance des effets à celle des causes : c'est ainsi qu'on ne peut rapporter la digestion et la pensée au même principe. Or ce raisonnement est vicieux, car rien ne s'oppose à ce qu'une même cause ait des effets différents.

La véritable preuve de la dualité humaine doit être demandée à la conscience même. La conscience, qui atteint non seulement les phénomènes, mais le principe qui les produit, le moi ; or, le moi a conscience des actes qu'il pose, et ces actes ne sont que des phénomènes psychologiques, les phénomènes physiologiques sont hors de leur domaine. La cause *moi* n'est pas, comme la gravitation dans le monde physique, un mot dont je couvre une cause inconnue ; dans le cas du moi, je saisis la cause et l'effet, « je ne la conclus pas, je l'atteins » ¹. Je ne connais

1. *Nouveaux mélanges*, p. 145.

pas le moi comme je connais les choses extérieures : dans la connaissance de celles-ci, sujet et objet restent deux, dans la connaissance du moi, ces deux termes se confondent. Sous la dualité *âme* et *corps*, apparaît donc une dualité plus profonde ; le corps n'est après tout qu'un vêtement dont le principe vivant s'enveloppe ; la véritable dualité humaine est celle de deux principes agissants, dualité dont la conscience témoigne irrécusablement, « nous sommes deux »¹. Le principe vital ou animal tend au bien du corps ; le principe conscient a une vie distincte et tend à un autre but, la vie morale ; ces deux principes sont associés et ont besoin l'un de l'autre pour atteindre leur fin ; cependant les deux vies qu'ils engendrent sont souvent en opposition ; l'unité de l'homme n'est qu'une union. L'indépendance des causes établit celle des sciences : la psychologie est l'étude de l'homme, du moi ; la physiologie, l'étude de la vie. Il y a chez Jouffroy un progrès assez net d'une philosophie de la substance à une philosophie de la force, pour employer des expressions biraniennes ; il se refuse à comprendre la dualité humaine à partir des phénomènes et du dehors, il la conçoit du dedans. Chez lui aussi, nous pouvons dire que le spiritualisme s'appuie sur un vitalisme. Cette dualité en outre est conçue comme une opposition, un combat ; la pensée de Jouffroy s'oriente vers une conception morale. L'homme est un homme dans la mesure où il sait assurer la maîtrise du moi en lui.

Comme tous les êtres de la nature, l'homme est doué de puissances diverses ; Jouffroy les appelle des capacités ; mais l'homme a un privilège, c'est de pouvoir disposer de ses capacités ; ce privilège fait de lui une personne. Le *pouvoir personnel* distingue l'homme de la chose ; lorsqu'il s'exerce et dirige l'emploi de nos *capa-*

1. *Ibid.*, p. 147.

cités, celles-ci deviennent des *facultés* : capacités et facultés sont les deux modes d'activité de l'âme ; la description du rôle et des limites du *pouvoir personnel* est faite sans que soit analysé le mécanisme ou que soient approfondies les conditions de son jeu.

« L'intelligence humaine, quel que soit son objet, n'atteint jamais, sans l'intervention de la volonté, la connaissance claire des choses »¹. Mais cette connaissance claire suppose antérieurement à elle une connaissance involontaire, obscure ; l'analyse est l'instrument de la connaissance volontaire ; tant que le moi ne s'est pas replié librement sur lui-même, la connaissance reste obscure. Le pouvoir personnel suppose, avant lui, l'action indépendante des capacités qui doivent être mises en mouvement sans lui ; car nous ne pouvons appréhender l'une d'elles, si nous ne savons qu'elle existe ; dans l'homme, un fonctionnement spontané de toute activité précède nécessairement le fonctionnement volontaire ; « c'est ce développement spontané qui lui a donné la conscience des différents pouvoirs » dont il est doué². La conscience ne naît pas de l'exercice du *pouvoir personnel* ; celui-ci la suppose, il ne fait que la rendre plus claire, parce qu'il y introduit l'analyse et la succession. Le *pouvoir personnel* ne s'exerce pas d'une façon continue ; notre volonté prend et abandonne tour à tour la direction de nos capacités ; celles-ci cependant continuent à fonctionner ; Jouffroy a dégagé, avant la lettre, l'idée de l'automatisme psychologique où les capacités travaillent à l'insu de pouvoir central selon des lois et pour des fins propres.

Le rôle du *pouvoir personnel* est de tourner à son profit des activités préexistantes ; son action est double : les capacités livrées à elles-mêmes sont le jouet des phénomènes, la volonté doit les diriger ; « la vie personnelle n'est

1. *Mélanges*, p. 194.

2. *Ibid.*, p. 254.

autre chose que cette lutte fatigante de l'homme ou de la liberté contre le monde ou la fatalité »¹. L'œuvre à accomplir est difficile, il faut retenir nos facultés et les fixer sur un sujet déterminé. Pour les y mieux fixer, il faut que le *pouvoir personnel*, et tel est le second aspect de son action, concentre toute l'énergie d'une capacité sur un point ; pour cela il l'y retiendra longtemps, et par la durée, multiplie son pouvoir ; à part ce conseil de patience, Jouffroy ne dit rien sur les moyens et le genre même de l'action du *pouvoir personnel*. Le côté moteur de l'opération lui échappe ; il signale bien que l'*activité locomotrice* est « la plus soumise de nos capacités naturelles »², mais de là à soupçonner son rôle médiateur, il y a loin.

L'action du *pouvoir personnel* cesse de deux façons, ou en s'absorbant, comme il arrive dans une intense méditation, ou en abdiquant, ainsi que cela se produit dans la rêverie ; « l'homme s'est retiré, et notre nature vit comme une chose ; tout ce qui passe en nous est fatal ; nous sommes retombés sous la loi de la nécessité, qui se joue de nous comme elle se joue de l'arbre et des nuages ». Le sommeil n'est pas autre chose que cette défaillance du *pouvoir personnel* ; Jouffroy n'admet pas que l'esprit dorme dans le sommeil ; il croit que le rêve est perpétuel ; « dormir, c'est rêver »³, formule qui annonce la définition bergsonienne du sommeil par le désintéressement ; le sommeil ne diffère pas essentiellement de la rêverie ; on peut montrer qu'un sourd jugement subsiste en nous lorsque nous dormons ; cet abandon de l'esprit pendant le sommeil est sa manière de se reposer.

Entre l'abandon complet et la concentration extrême du pouvoir personnel, Jouffroy distingue plusieurs degrés ; il y en a trois principaux : un état de nature où les capacités sont insoumises, la plupart des hommes ne se sou-

1. *Ibid.*, p. 267.

2. *Ibid.*, p. 250.

3. *Ibid.*, p. 253.

mettent qu'une ou deux de leurs facultés dont l'emploi leur est indispensable ; hors cette spécialisation, ils ne sont qu'anarchie et désordre et demeurent esclaves de leur propre nature. Pour échapper à cette déchéance, il faut établir « à la sueur de son front » l'empire de la volonté ; cet état de lutte est le second degré, l'éducation est utile, mais la lutte reste pénible et tous ceux qui l'ont entreprise ne persévèrent pas. Ceux-là seuls, cependant, qui auront persévéré atteindront le troisième état où l'homme est vraiment *personne* ; la lutte a cessé, et la volonté gouverne facilement et dans l'harmonie des facultés heureusement disciplinées.

Toutes ces notations donnent un son biranien très net ; mais elles restent vagues et ne sont que des descriptions de surface. D'autre part, elles appellent quelques réserves. Avec beaucoup de vigueur, Jouffroy affirme que le moi est un acte, « cela seul est nous qui s'empare de notre nature et de nos capacités... Nous sommes tout entiers dans ce pouvoir que nous avons de nous posséder ; c'est l'acte de ce pouvoir qui nous crée, qui nous constitue ; sans cet acte il n'y aurait rien de nôtre en nous, parce qu'il n'y aurait rien en nous qui fût nous »¹. Et cependant nous avons vu, à propos du sommeil, que l'esprit veille toujours même quand nous dormons ; il déploie son activité dans le rêve ; ainsi, il se repose ; ce qui le fatigue, ce n'est pas l'activité, car l'activité est son essence, c'est la direction de son activité, c'est la concentration de ses forces ; le moi ne doit donc pas être confondu avec l'esprit. Après avoir pensé² que l'âme ne s'atteignait pas directement, Jouffroy a fini par admettre qu'elle se sentait comme cause ; « il faut donc rayer de la psychologie cette proposition consacrée ; *l'âme ne nous est connue que par*

1. *Ibid.*, p. 252.

2. Cf. Ravaisson, *La Philosophie en France au XIX^e siècle*, p. 20.

ses actes et ses modifications »¹. Sans doute, est-il arrivé à cette idée, lorsqu'il a nettement dissocié la substance de la cause ; la vieille opinion que la conscience n'atteint que des phénomènes internes et non leur principe repose sur « la confusion perpétuellement faite du *moi* comme substance, et du *moi* comme cause »² ; comme nous ne saisissons pas directement la substance du moi, on a conclu que nous ne saisissons pas le moi : c'est donc comme *cause* que l'âme se sent, c'est aussi parce que l'âme se sent cause d'effets qu'elle produit, qu'elle se sent aussi sujet des modifications qu'elle subit³. Jouffroy a même dit que « si, par substance, on entend le *substratum* de la cause qui est nous, l'âme ne sent point un tel *substratum*, et il est permis de douter qu'une force en suppose un »⁴.

Mais il n'en reste pas moins que le moi cause est conçu comme un objet, formant la matière d'une étude spéciale qui est la psychologie ; et la preuve en est la façon dont Jouffroy conçoit le sentiment de la cause comme pouvant se produire indépendamment de son effet ; la cause est sentie isolée ; analysez l'action de remuer le bras « vous trouverez qu'avant la production du mouvement vous aviez conscience d'une cause que vous appeliez *moi*, et que vous saviez capable de produire ce phénomène..., ici les deux termes m'apparaissent, je ne conclus pas la cause de l'effet ; je saisis l'un et l'autre, la cause d'abord, l'effet ensuite ; et non seulement l'un et l'autre, mais la production de l'un par l'autre »⁵. Admettre que nous percevons la cause avant l'effet, c'est admettre que la

1. *Nouveaux mélanges*, p. 204.

2. *Ibid.*, p. 203.

3. Une cause seule peut sentir « car sentir est le fait d'une force contrariée ou secondée dans son développement, et qui en a conscience ; en sorte que, si l'âme cessait d'agir, elle deviendrait incapable de toute modification » (*Ibid.*, p. 205).

4. *Ibid.*, p. 205.

5. *Ibid.*, p. 175-176.

causé est sentie isolément ; or sentir une cause isolée, c'est, qu'on le veuille ou non, la sentir en chose et objectivement ; Jouffroy l'avoue : « Nous concevons clairement que nous pourrions exister sans être modifiés ; le principe actif en nous peut sommeiller sans produire... la cause n'implique pas nécessairement l'effet, ni le sujet la modification » ¹.

Le *pouvoir personnel* est, chez Jouffroy, détaché du corps, car « le corps est exclu de l'objet de la psychologie » ² ; l'homme ne se reconnaît pas dans cette masse solide, étendue, multiple qui l'enveloppe mais qui n'est pas lui et ne sert que d'instrument ; faute de relier *essentiellement* l'effort à un terme objectif, Jouffroy n'a pu le concevoir comme un acte véritable, car il ne lui donnait aucune matière à informer, il devait fatalement objectiver son *pouvoir personnel*, malgré les dispositions qu'il avait à se connaître du dedans et les pressentiments qu'il eut de l'acte réflexif.

IV. AD. GARNIER

Avec Garnier ³, la psychologie est vraiment traitée pour elle-même. Son œuvre, surtout descriptive, reste superficielle ; souvent le sens des grands problèmes paraît lui manquer. La psychologie de Garnier est entièrement dégagée de la physiologie ; « l'étude des parties du corps qui peuvent servir d'organes à l'intelligence ne jette aucun jour sur l'intelligence elle-même » ⁴. Il ne semble pas que Garnier ait beaucoup médité Biran. Il y a une exagération, trouve-t-il, à ne laisser dans l'âme que la

1. *Mélanges*, p. 198.

2. *Ibid.*, p. 201.

3. Ad. Garnier (1801-1864), élève de Jouffroy, le supplée d'abord et lui succède ensuite.

4. *Traité des Facultés de l'Ame*, Paris, 1852, t. II, p. 122.

volonté, et à attribuer aux organes tout ce qui n'est pas de son *domaine* et par conséquent, l'intelligence elle-même quand elle n'est pas soutenue par la volonté¹. Par la volonté libre, le moi se distingue sans doute plus fortement de son corps que par toute autre faculté ; mais la conscience, qui lui fait apercevoir sa volonté, lui fait apercevoir aussi sa pensée involontaire. D'autre part, notre volonté dont nous possédons la connaissance, ne peut s'appliquer à un acte que si nous avons, de cet acte, une connaissance antérieure, il faut que la connaissance précède la volonté, et que cette première connaissance ait été involontaire. Enfin, et la réflexion est curieuse, « ma volonté ne peut s'appliquer qu'à un acte qui me soit propre ; elle est sans prise sur l'acte d'autrui... or, on suppose que ma volonté s'applique à la pensée d'autrui quand on avance que toute pensée qui précède la volonté est dans le corps et non dans l'âme »². Pour Garnier donc, le corps est un étranger par rapport au moi. Répliquera-t-on, dit-il, que l'homme peut exister sans la volonté, mais que c'est la conscience ou le moi proprement dit qui naît d'une action volontaire, nous répéterons qu'avant de vouloir se mieux connaître l'âme a dû se connaître d'abord involontairement, d'une manière confuse, sinon la volonté de se connaître n'aurait pas su à quoi s'attacher. Il discute la conception biranienne de la folie ; le fou n'est tel que parce qu'il a perdu la volonté, dit-on ; ce serait donc la volonté qui constitue l'intelligence ; mais le fou n'a pas perdu, lui, toute intelligence ni toute volonté. Il y a d'ailleurs contradiction à dire que « la volonté seule constitue le *moi*, et que le fou, qui n'a plus sa volonté, ne s'appartient plus à lui-même. Si la volonté seule fait l'âme et que le fou ait perdu la volonté, il faut dire que l'âme du fou n'existe plus, et non pas qu'il

1. *Ibid.*, t. I, p. XIII.

2. *Ibid.*, t. I, p. 30.

appartienne à autrui. Mais si l'âme du fou n'existe plus, comment revient-il à la raison ? L'âme redescend donc alors dans le corps qu'elle avait cessé d'animer ; mais où s'était-elle envolée pendant le cours de la folie ? » ¹. Garnier ne distingue pas le moi de l'âme ; cette conception du moi-âme, comme une réalité objective, le pousse à méconnaître le corps et son rôle dans la connaissance ; le mouvement n'est pas forcément lié aux phénomènes psychologiques ; « la connaissance n'est pas toujours accompagnée du mouvement » ².

Il faut reconnaître quatre classes de facultés : la faculté motrice, les inclinations, la volonté, les facultés intellectuelles. Nous analyserons brièvement la première. La faculté motrice est le pouvoir qu'a l'âme de mouvoir le corps indépendamment de la volonté ; cependant il ne faut pas lui rapporter tous les phénomènes organiques comme la circulation du sang ou la sécrétion des humeurs ; seuls doivent lui être attribués les mouvements que la volonté peut reprendre à son compte ensuite : la faculté motrice est donc la faculté des mouvements spontanés objet d'un vouloir ultérieur. Nous avons conscience de l'action de cette faculté, car nous pouvons sentir une résistance sans qu'intervienne la volonté ; lorsque nous éprouvons la résistance d'un corps, nous avons conscience d'une action que nous exerçons contre ce corps ; or cette action n'est pas celle de notre volonté, puisqu'il arrive qu'en rencontrant involontairement un obstacle, nous percevons involontairement une résistance, c'est donc la faculté motrice qui nous fait percevoir la résistance des corps et non la volonté.

Il faut en dire autant de la résistance que nous oppose notre propre corps. Le sentiment de résistance est sans

1. *Ibid.*, t. I, p. 31.

2. *Ibid.*, t. I, p. 57.

doute plus distinct avec la volonté, mais, sans la volonté, il existe encore ; la volonté peut fortifier, mais elle ne peut ni créer ni suppléer les autres facultés. Ce qui conduit Garnier dans ce raisonnement, c'est l'idée que l'on trouve aussi chez Jouffroy, que pour vouloir il faut savoir ce que l'on veut, et que par conséquent, il y a une connaissance antérieure à la volonté ; la spontanéité précède la réflexion ; la conscience de notre pouvoir précède celle de notre vouloir, puisque celui-ci ne peut naître que lorsqu'il connaît celui-là ; tous les mouvements engendrés par la *faculté motrice* donnent à l'âme « le sentiment de la résistance d'un obstacle extérieur, et, par conséquent, la conscience de sa propre action sur cet objet étranger »¹. On retrouve une conséquence de cette idée dans sa conception du signe ; « ce n'est pas la volonté qui institue le signe »² ; à ceux qui prétendent qu'un mouvement n'est expressif que lorsque y est attachée volontairement une intention, Garnier répond, en ce qui concerne l'expression, que souvent elle est involontaire, et quant à l'émission, — qu'on ne peut employer un signe avant de l'avoir soi-même perçu et compris.

Parmi les mouvements, il faut distinguer des mouvements instinctifs qui facilitent l'exercice de la perception sensitive, par exemple, les mouvements de convergence des yeux ; des mouvements qui accompagnent et dessinent la nature de nos pensées ; « quand nous pensons à une haute montagne, nous redressons notre corps et portons les yeux en haut ; nous baissons les yeux et les mains vers la terre si nous parlons de quelque chose de petit. La conception d'une sphère nous fait quelquefois tourner la main sur elle-même, comme si nous voulions palper le corps auquel nous pensons »³ ; enfin, il y a quantité de mouvements produits par la vue de nos sem-

1. *Ibid.*, t. I, p. 74.

2. *Ibid.*, t. II, p. 455.

3. *Ibid.*, t. I, p. 68.

blables : ce ne sont pas des mouvements d'imitation, mais d'expression ; par une impulsion instinctive de la nature, gestes et accents se produisent spontanément en face d'autrui.

La faculté motrice nous donne la résistance, mais c'est le toucher qui nous donne la matérialité. Ce qui constitue la matérialité du corps, ce n'est pas la solidité, un corps peut être liquide ou gazeux ; ce n'est pas l'étendue, le corps ne peut être confondu avec l'espace ; ce n'est pas l'impénétrabilité car nous connaissons les corps avant de les savoir impénétrables, et les parties de l'espace, elles aussi, sont impénétrables ; le corps n'est pas non plus ce qui résiste, « car nous connaissons les corps sans exercer contre eux l'effort de notre faculté motrice. Qu'une main se pose doucement sur notre bras, nous aurons pris connaissance de ce corps étranger sans faire effort contre lui et sans en éprouver la résistance » ¹. Ce qui constitue la matérialité du corps, c'est la tangibilité. « Pour que nous appelions une chose du nom de corps..., il suffit qu'elle nous touche, ou que nous la touchions » ². La tangibilité est nécessairement étendue, elle est perçue par le toucher, répandu sur toute la surface de notre corps et quelquefois même à l'intérieur ; la main flexible est son principal instrument, c'est elle qui nous donne la perception de la forme des corps.

C'est aussi le toucher seul qui nous fait distinguer notre corps des autres corps ; notre corps se connaît par la perception réciproque qui se produit lorsqu'une partie de nos membres en touche une autre. Une fois que notre corps est ainsi circonscrit, nous nous apercevons que nous déployons sur lui, et sur lui seul, notre faculté motrice ; nous remarquons que certaines parties de ce corps nous servent d'instruments pour la perception des objets.

1. *Ibid.*, t. II, p. 14.

2. *Ibid.*, t. II, p. 14.

La psychologie de Garnier n'offre pas un grand intérêt, purement descriptive, elle a le tort d'ignorer le corps ; quant à l'effort moteur, tel que Biran le comprenait, Garnier en dissocie les termes : la volonté, dit-il, « ne peut pas s'appliquer aux actes du corps, mais seulement aux actes de l'âme »¹, il prélude par là à la conception de l'effort purement mental de Renouvier.

V. LA FIN DE L'ÉCLECTISME

Nous n'avons pas l'intention de suivre, dans le détail des hommes et des œuvres, la pensée de l'éclectisme finissant ; nous voudrions seulement montrer comment chez certains de ses représentants, la pensée biranienne a été interprétée.

Dans le *Dictionnaire philosophique* qu'il dirigea, A. Franck², à l'article *volonté* (2^e édition), voit bien dans cette fonction l'élément constitutif du moi, et une condition de toutes les opérations de l'intelligence ; mais il n'identifie pas l'âme et le moi, sinon, il faudrait dire qu'il n'y a plus d'âme quand je ne veux pas. Entre Biran qui incorpore à l'acte volontaire une motion musculaire et Garnier qui les dissocie, Franck ne veut pas choisir ; tous deux ont raison, car la volonté agit principalement par les muscles, « la volonté séparée de la force motrice nous fait l'effet de ce jeu puéril de deux personnages dont l'un prononce les paroles tandis que l'autre fait les gestes ».

Emile Saisset se rapproche davantage du biranisme et sa pensée n'est pas sans intérêt³ ; pour lui, dit Ferraz, « le moi et le non-moi ne sont pas deux substances isolées et

1. *Ibid.*, t. I, p. 62.

2. Elève de Jouffroy et de Cousin, Franck (1809-1893) enseigna principalement au Collège de France. *Le Dictionnaire philosophique*, encyclopédie de l'éclectisme, eut deux éditions : 1843-49 ; 1875.

3. E. Saisset (1814-1863) dont la carrière universitaire s'acheva au Collège de France et à la Sorbonne, fut surtout préoccupé de questions religieuses ; il adopta une attitude très proche du biranisme en psychologie, science privilégiée à ses yeux parce qu'elle atteignait une véritable cause.

sans rapport entre elles, mais deux principes étroitement unis l'un à l'autre » ¹. Ce qui est à remarquer, c'est la conception qu'il se fait d'une certaine *présence* du corps qui installe d'emblée le moi dans les choses ; « lorsque par une froide journée de décembre, je m'approche du feu et que je sens une chaleur bienfaisante s'insinuer par degrés dans mon corps, je ne suis plus une pensée pure, un moi abstrait ; je sens mes organes, je suis présent à mon corps, je me répands en quelque sorte dans toute l'étendue de ma sensation. Et de même, lorsqu'un repos trop prolongé a engourdi mes jambes et que je veux leur rendre leur élasticité en me promenant, la tension que je donne à mes muscles n'est pas un fait complètement extérieur à la conscience et au moi. Je sens mes muscles, et mon énergie s'y localise. Ce fait de la localisation de certaines sensations et de certains actes du moi vivant dans les sièges organiques est d'une portée considérable » ².

Aussi sur la question de la perception des corps, Saisset ne suit pas les Ecossais ; il refuse d'opposer qualités premières et qualités secondes. Aucune sensation n'est totalement subjective « aucun objet sensible, j'entends parler de la chaleur, de la couleur, etc., ne m'est donné comme une pure modification de l'« âme » » ³. Toutes sont localisées dans l'organisme. « Les senteurs sont naturellement localisées dans les organes de l'odorat ; il en est de même des sons que nous localisons dans les organes de l'ouïe » ⁴. Il en est de même des autres sensations.

« Je me sens un, indivisible, identique, pourtant quelque chose de fixe et d'inétendu, et je localise ma sensation musculaire dans une chose étendue, figurée, multiple, divisible, changeante, qui est mienne sans être *moi*, et que j'appelle mon corps. De mon corps, je passe aux corps

1. *Spiritualisme et Libéralisme*, Paris 2^e éd., 1887, p. 432.

2. E. SAISSET, *L'Âme et la Vie*, Paris, 1864, p. 44-45.

3. *Le Scepticisme*, p. 424.

4. *Ibid.*, p. 391.

étrangers, et je finis par étendre mes sens à toute la nature » ¹. Les sensations musculaires ne sont pas, semble-t-il, à privilégier ; aussi cette conception du corps, à la fois *vu* et *senti*, devrait-elle sans doute être approfondie ; cependant il fallait signaler cette pensée indépendante qui incorporait la sensation du corps à l'acte de percevoir.

On trouve chez Bouillier ² des aperçus biraniens : « la pression, la résistance, la lutte, l'effort qui entrent dans tous les faits de conscience, que sont-ils autre chose, sinon cette force qui est nous-mêmes, cette force constamment et immédiatement aperçue ? ³... L'effort est notre vraie nature. Sur le problème du moi et du non moi, Bouillier voit dans l'impression de résistance « l'élément de conscience primordial, toujours présent, le fond même de la conscience » ⁴. Cette doctrine revient, dit-il, à celle de Biran ; c'est l'impression de résistance qui nous donne le non-moi. La question se pose seulement de savoir comment la conscience sort d'elle-même ou comment le non-moi y rentre ; voici comment Bouillier y répond : « Entre notre être propre et ce qui le limite il y a nécessairement un point de contact, un point d'intersection, pour ainsi dire, où se rencontrent à la fois, indissolublement unis, dans l'être, comme dans la connaissance, au point de vue ontologique, comme au point de vue logique, le moi et le non-moi » ⁵. Et Bouillier compare l'union de l'effort et de la résistance, du moi et du non-moi, à l'union de la circonférence et de la tangente qui coïncident mais qui ne coïncident qu'en un point. Le moi se heurte au non-moi, et il sait simplement que ce non-moi existe sans rien connaître de sa nature ; « la connaissance de notre propre corps, pas plus que celle des objets extérieurs, n'est com-

1. *Ibid.*, p. 425.

2. F. Bouillier (1813-1899), professeur et inspecteur, est surtout le défenseur de l'animisme contre le vitalisme.

3. *La vraie Conscience*, Paris, 1882, p. 217-218.

4. *Ibid.*, p. 227.

5. *Ibid.*, p. 228.

prise dans la corrélation nécessaire du moi et du non-moi, dont l'existence seule est affirmée, sans rien de plus, par la conscience »¹. De son point de vue, Bouillier critique le titre du livre de Bertrand : « L'aperception du corps humain par la conscience ». Bouillier fut le défenseur de l'animisme. Saisset note justement que l'animisme de Bouillier est une réaction contre le spiritualisme de Biran et de Jouffroy, comme celui de Stahl l'avait été contre le spiritualisme de Descartes, comme celui d'Aristote contre le spiritualisme de Platon². Et il semble que la position de l'animisme de Bouillier devait entraîner une objectivation de l'âme.

On trouverait chez Paul Janet, l'idée que la conscience d'un moi pur est incompréhensible ; le moi se sent toujours uni à une étendue résistante. « Le sujet pensant n'est pas seulement un être, c'est une activité, c'est une force »³. La conscience ne donne pas seulement l'être et le phénomène, mais le passage de l'un à l'autre. C'est à partir de la résistance que j'induis la force comme étant hors de moi ; voici la pensée de Janet : le corps me résiste, je résiste au corps ; je ne peux résister au corps sans produire un effort, je dois supposer que le corps pour me résister, doit, lui aussi, être producteur d'effort.

L'éclectisme à qui incombait par le hasard des circonstances, la charge de divulguer et d'approfondir le biranisme, n'a compris et exploité cette philosophie que sous son aspect faible. Des hésitations de Biran qui jusqu'à un certain point excusent les erreurs de ses lecteurs, ils n'ont gardé qu'une orientation, celle qui menait aux conceptions faciles et aux vues superficielles. Le point de vue de Biran qui est celui de la conscience et de l'aperception interne, son enseignement qui était de ne jamais consentir

1. *Ibid.*, p. 231.

2. SAISSET, *L'Âme et la Vie*, p. 25.

3. *Traité de Philosophie*, p. 111.

à objectiver le sujet, n'ont pas été compris¹. Le spiritualisme d'eau claire de cette école se satisfait d'une âme chose. Cette attitude peut être mise en connexion avec la volonté de ne pas intégrer le corps à l'acte d'aperception personnelle, et de le considérer comme un objet parmi les autres ; l'acte de conscience détaché du corps n'a plus de terme objectif ou du moins d'instrument pour s'objectiver ; il doit fatalement être compris comme se suffisant à soi-même et appartenant à un monde de faits internes analogues et parallèles aux faits externes, conception où la psychologie ne peut s'engager sans perdre sa signification profonde.

1. Biran était parfois mieux compris : Le Goff, dans son ouvrage *De la Philosophie de l'abbé de Lignac*, Paris 1863, écrit ceci : « Pour Biran, au contraire, l'âme ne naît à la vie qu'en prenant le sentiment d'elle-même, et elle ne prend ce sentiment qu'en se reconnaissant comme une force libre, de sorte que tout ce qui précède le moment où ce sentiment apparaît, doit être retranché de son existence, et n'appartient qu'à la vie de l'animal. Pour l'abbé de Lignac, l'âme préexiste à la réflexion, elle est mise par le fait même de son existence en possession de son individualité. Elle ne se crée pas elle-même en se sentant une cause... Pour Maine de Biran, l'être humain se crée d'une seule pièce et d'un seul coup par le sentiment de l'effort ; il n'était rien auparavant ; l'effort est pour ainsi dire le *fiat lux* de l'âme ; c'est lui qui la fait sortir du néant et lui donne tout son être » (p. 151-152).

CHAPITRE VII

LA THÉORIE MOTRICE DANS LA PSYCHOLOGIE SCIENTIFIQUE

Les Eclectiques méconnaissaient le rôle du corps dans la vie psychologique ; mais un autre courant de pensée naissait, diamétralement opposé, qui, lui, au contraire, introduisait dans la psychologie la considération de l'organisme ; c'est le courant expérimental et positif qui aboutit à la création d'une psychologie scientifique analogue aux autres sciences de la nature.

Nous avons noté le souci de Condillac pour l'observation des faits ; la méthode condillacienne cependant n'est pas la méthode expérimentale ; en un sens même, elle lui est opposée. L'intention avouée de Condillac était de décrire la genèse des fonctions psychologiques en les transformant les unes dans les autres, à partir des plus élémentaires, comme on transforme, dans une équation, des expressions algébriques ; cette application de la méthode mathématique aux données psychologiques conduisait à une simplification outrancière de ces mêmes données et réduisait la méthode psychologique à un art de classification verbale. Au fond, par là s'instaurait une sorte de troisième méthode, intermédiaire entre l'introspection et la réflexion, et à laquelle conviendrait assez bien le nom d'idéologique, avec ce que le mot comporte de péjoratif.

La psychologie d'expérience naquit bien plutôt des recherches positives du médecin Cabanis qui peut être considéré comme le fondateur, chez nous, de la science psychologique. Aussi est-ce dans la pensée médicale que nous chercherons d'abord ce que devient le problème de l'effort et le rôle de l'expérience motrice.

I. L'ÉCOLE MÉDICO-PSYCHOLOGIQUE

M. Delacroix s'est demandé si la pensée biranienne n'avait pas exercé une influence sur le groupe médical constitué en 1843, autour des *Annales médico-psychologiques*¹. Il souligne d'abord les analogies existantes entre la doctrine des deux principaux membres de ce groupe, Baillarger et Moreau de Tours, et la pensée de Biran, ou du moins ses suggestions ou ses aperçus, sur l'aliénation.

Pour Baillarger, l'état psychologique normal est caractérisé par l'intervention du pouvoir personnel ; les hallucinations et les délires, par la perte ou l'éclipse de ce pouvoir ; le règne de ce qu'il appelle *l'automatisme* est précisément l'indépendance des facultés vis-à-vis du pouvoir personnel². « C'est dans l'exercice involontaire des facultés qu'il faut chercher le point de départ de tous les délires »³. L'hallucination « est toujours le résultat de la détente de l'esprit »⁴. C'est la volonté qui est momentanément défaillante ; quand on parvient « à suspendre le délire en fixant l'attention, on rend momentanément à l'aliéné le pouvoir qu'il avait perdu de diriger ses facultés ;

1. *B. S. fr. Ph.*, communication faite à l'occasion du centenaire de la mort de Maine de Biran, 1924, p. 51-63.

2. Cf. dans *Recherches sur les maladies mentales*, t. I, l'article *Théorie de l'automatisme*, qui date de 1845. Baillarger (1806-1891), élève d'Esquirol, médecin à la Salpêtrière, fut un des fondateurs des *Annales*. Sur Baillarger, voir RITTI, *Histoire des travaux de la Société médico-psychologique*, 2 vol., Paris, 1913-1914, t. II, p. 58-69.

3. *Annales médico-psychologiques*, 1856, *La Théorie de l'automatisme*, étudiée dans le *Manuscrit d'un monomaniac*, p. 54.

4. *Annales médico-psychologiques*, 1845, juillet-septembre, p. 186.

on réveille l'action de la personnalité ; on substitue, pour quelques instants, un état intellectuel actif et volontaire à l'état pathologique dans lequel l'influence de la volonté avait complètement cessé » ¹.

Moreau de Tours également fait reposer la veille et la santé de l'esprit sur un acte volontaire : inversement, pour lui, le rêve et la folie sont identiques ² ; veille et santé psychologiques sont caractérisés par une présence de l'esprit qui se réalise dans un acte de volonté ; nous vivons dans le présent grâce au vouloir qui dirige notre attention vers les objets intéressants, par la mémoire, nous vivons dans le passé, par l'imagination, nous vivons dans l'avenir, « l'action du haschich venant à affaiblir la volonté, la puissance intellectuelle qui domine les idées, les associe, les relie entre elles, la mémoire et l'imagination prédominent, les choses présentes nous deviennent étrangères, nous sommes tout entiers aux choses du passé et de l'avenir » ³. Cette défaillance de la volonté produit une sorte d'*excitation* ; mais cette expression, que Moreau n'aime pas, signifie pour lui dissociation ⁴, « c'est une désagrégation, une véritable dissolution du composé intellectuel » ⁵. Cet état de désagrégation est défini dans un article sur *l'identité du rêve et de la folie* : « mobilité croissante des actes de la faculté pensante, affaiblissement gradué du libre arbitre, du pouvoir en vertu duquel nous lions, nous coordonnons nos idées, nous les faisons converger vers un but déterminé, nous concentrons notre attention sur les unes à l'exclusion des autres, à notre gré

1. *Ibid.*, p. 189.

2. J.-J. Moreau (1804-1884) fut, comme Baillarger, élève d'Esquirol et médecin à la Salpêtrière. Il distingue toute une gamme d'états depuis l'état de sommeil complet, sans rêves, où toute conscience de soi est abolie jusqu'au délire où la conscience est partagée entre la veille et le sommeil. Cf. *De la folie au point de vue pathologique et anatomo-pathologique*, in *Annales médico-psychologiques* 1855, p. 11-40. Sur Moreau, voir RITTI, *Histoire...*, t. I, p. 314-317.

3. *Du Haschich et de l'Aliénation mentale*, Paris, 1845, p. 63.

4. *Ibid.*, p. 225, note.

5. *Ibid.*, p. 36.

et par notre seule spontanéité ; par suite, obscurcissement plus ou moins rapide de la conscience intime ; et enfin, véritable transformation du *moi* qui, au lieu de la vie réelle, de la vie de l'état de veille, ne résume plus que la vie de l'imagination, la vie du sommeil »¹. Cette désagrégation apparaît lorsque l'individu cesse d'être libre « le songe commence là où cesse la liberté de diriger nos pensées. La liberté, c'est la conscience intime, la pensée se possédant elle-même »². Il semble bien que, chez Moreau, cette liberté se réalise lorsque la pensée s'appuie sur le monde extérieur, elle disparaît au contraire lorsque « les yeux du corps, pour parler le langage des mystiques, se ferment, tandis que ceux de l'esprit restent seuls ouverts »³.

Il est certain que la pensée de Baillarger et de Moreau est proche de celle de Biran ; peut-on parler d'influence ? C'est la question que discute M. Delacroix. Ces médecins ne citent pas Biran ; et pourtant il n'est pas possible qu'ils aient ignoré son nom et son œuvre ; car, en 1843, au début de leur existence, les *Annales médico-psychologiques* ont publié un examen de la doctrine biranienne par Antoine Royer-Collard, médecin et professeur de médecine mentale, qui avait connu Biran. Il est donc certain que Baillarger et Moreau connaissaient les idées biraniennes ; pour notre part, nous hésitons à croire qu'ils en ont subi l'influence au moins directement (ce que d'ailleurs M. Delacroix est fort loin d'affirmer). En un sens, il est vrai de dire que Baillarger et Moreau ont subi l'influence de quelques idées biraniennes, mais c'est par l'intermédiaire de l'école éclectique et de Jouffroy ; Baillarger, qui est un technicien, est surtout orienté vers les faits dont il tire avec maîtrise et précision des idées générales ; bien qu'il ne se réfère guère à des philosophes, il cite pourtant

1. *Annales médico-psychologiques*, 1855, p. 365.

2. *Ibid.*, p. 388.

3. *Ibid.*, p. 378.

Jouffroy : « lorsque l'esprit se repose, et, comme l'a dit Jouffroy, lorsqu'il abandonne les rênes, la mémoire et l'imagination se meuvent de leurs propres mouvements et selon leurs lois »¹. Moreau de Tours cite plus volontiers les philosophes, dans son article de 1855 sur l'*Identité du rêve et de la folie*, il cite Condillac, Cabanis, Spinoza, mais il ne nomme pas Maine de Biran. Il faut bien dire que Biran était alors peu connu ; sa pensée devait paraître obscure².

Cerise cite Biran qui s'attache « presque exclusivement à remettre en honneur les principes oubliés de l'activité et de la dualité humaines, ce qu'il fit avec une précision et une fermeté de vues inconnues auparavant »³. Ce qu'il appréciait sans doute dans la philosophie biranienne, c'est le sentiment vif et l'interprétation vitaliste de la dualité humaine ; « l'âme, écrit-il, est exclusivement renfermée dans les limites de notre personnalité. Là où les opérations vitales cessent de s'associer à une idée qui est le fait de conscience par excellence, règne une force qui exécute les plans de Dieu à notre insu et sans notre intervention. Les

1. *Annales médico-psychologiques*, 1845, t. II, p. 180.

2. Nous en trouverons une preuve dans un ouvrage médical de l'époque ; le Dr Martin jeune soutint, en 1843, une thèse sur l'habitude ; il cite au moins quatre fois le *Traité sur l'Habitude* de Maine de Biran, mais ne paraît pas l'avoir compris ; en indiquant que, pour Biran, la production des idées est un résultat ou une suite de l'activité des impressions, que sans motilité, sans détermination motrice, il n'y a ni réminiscence, ni idée, l'auteur nous confie : « J'avoue que je ne comprends guère ni le sens, ni la portée de cette assertion, à moins d'y voir une déduction favorable au matérialisme ». (*De l'Habitude, de son influence sur le Physique et le Moral de l'Homme et des dangers qui résultent de sa brusque interruption*. Paris-Lyon, 1843, p. 91, note 22). Une note analogue est donnée par Bérard (de Montpellier) dans la *Doctrine des Rapports du Physique et du Moral*, Paris, 1823 : « M. Maine-Biran, métaphysicien très profond, et qu'on est fâché si souvent de ne pas comprendre, parce qu'on reconnaît qu'il dit d'excellentes choses, quand on parvient à l'entendre, et qu'un bon esprit doit présumer qu'il en est de même pour celles qu'il ne peut pas avoir l'avantage de saisir » (p. 327).

3. *Essai sur les Principes et les limites de la science sur les rapports du Physique et du Moral*, Paris, 1843, p. 52. Cerise (1809-1869) fut un des fondateurs des *Annales*. La note qui introduit dans les *Annales*, en 1843, le Mémoire de Royer-Collard sur Biran, est signé C ; il doit s'agir de Cerise qui, de tout ce groupe médical, était le plus orienté vers les idées biraniennes.

produits de cette force sont étrangers à notre activité spirituelle »¹. L'animisme était pour lui une chute de la psychologie dans la biologie ; il y a dans l'homme deux choses : une force, la vie, et une activité personnelle ; il y a un fait qui nous éclaire et il est immense, c'est le sentiment universel de la personnalité et de l'impersonnalité qui nous avertit qu'il y a deux êtres en nous, celui qui est libre et responsable et celui qui ne l'est pas². L'auteur conçoit cette dualité d'une façon assez voisine de la façon biranienne et d'un point de vue plus dramatique que spéculatif : « la dualité n'est point âme qui vit et âme qui pense ; elle est esprit et chair, âme et corps, personnalité et impersonnalité, liberté et instrument »³ ; l'unité de l'être humain n'est point la fusion de deux âmes en une seule, elle est bien plutôt l'action d'une âme disposant d'un organisme ; parfois la pensée de Cerise se rapproche du point de vue réflexif : « concevez-vous une âme impersonnelle, qui aurait la virtualité vitale, végétale ou animale pour essence ; qui aurait pour acte essentiel et immédiat le mouvement organique et instinctif, et dont la personnalité intelligente, qui s'en distingue si radicalement, serait un attribut particulier, une évolution pure et simple ? »⁴. Il ne veut cependant pas caractériser les faits de conscience par le *moi* qui « implique un acte spécial de la réflexion, qui n'est pas toujours nécessaire pour qu'il y ait conscience »⁵.

Lélut, autre rédacteur des *Annales* dès leur début, cite Biran assez souvent, mais plutôt pour le critiquer : en restreignant « la pensée à ce qu'elle a d'absolument pur, intelligent et surtout de libre et de volontaire », on arrive à mettre hors du moi l'entendement lui-même en ce qu'il

1. *Ibid.*, p. 14.

2. *Annales médico-psychologiques*, 1863, t. I, *De l'Animisme en physiologie et en psychologie*, p. 330.

3. *Ibid.*, p. 331.

4. *Ibid.*, p. 330.

5. *Essai sur les Principes et les Limites...*, p. 18, note.

a de passif ; et ceci créerait un péril de matérialisme, car « dans cette hypothèse, le moi organique, le moi cerveau, le vieil antagoniste du moi esprit, pour se substituer entièrement à ce dernier, n'aurait peut-être pas un bien grand effort à faire »¹, il suffirait de montrer que le moi-esprit est loin d'être toujours aussi libre que le prétendent les partisans de son autonomie.

Dans un ouvrage plus ancien, datant de 1834, *Fragments psychologiques sur la folie*, F. Leuret se mettait nettement sous le patronage de Jouffroy ; il cite un long passage des *Facultés de l'âme humaine*² sur l'état où se trouvent nos capacités quand le pouvoir personnel en abandonne la direction et qu'elles fonctionnent indépendamment, et ajoute : on dirait qu'il ait voulu « décrire la situation d'esprit d'un aliéné incohérent ». « Rien n'établit mieux cette perte de la liberté que les paroles et les actions des incohérents : dans les autres genres de folie, elle est aussi vraie, mais rarement elle est aussi manifeste. Il y a la plus grande analogie entre ce qui se passe chez eux, et ce que nous savons de nos rêves »³. Ailleurs, Leuret distingue « les inspirations en actives et en passives. Dans les premières, l'homme jouissant de toute sa personnalité, connaît l'activité de son intelligence et en dirige l'emploi ; il est élevé au-dessus de lui-même, mais il y a continuité dans son être ; son moi d'aujourd'hui est encore son moi d'hier, son moi de toujours ; il a conscience de ses pensées et il sait que ses pensées sont à lui ; il veut ses actes et il en prend la responsabilité. Dans les secondes l'homme a perdu son unité ; il connaît encore, mais en lui-même, quelque chose de différent de son moi connaît aussi ; il veut encore, mais le quelque chose qui est en lui-même a aussi une volonté ; il parle, il agit, mais rare-

1. *Recherches sur la Physiologie de la Pensée, Annales médico-psychologiques*, 1855, p. 583.

2. *Mélanges philosophiques*, p. 266.

3. *Fragments psychologiques sur la folie*, p. 38-39.

ment d'après sa connaissance, d'après sa volonté ; il est dominé, il est esclave, son corps est une machine obéissant à une puissance qui n'est pas la sienne »¹.

Si Moreau et Baillarger ne trouvaient pas, comme M. Delacroix le fait remarquer², chez Pinel et Esquirol une théorie de l'aliénation analogue à celle de Maine de Biran, on voit qu'il y avait cependant chez un de leurs aînés des conceptions bien voisines, dont leur auteur avait, lui-même, marqué la parenté avec celles de Jouffroy. Tout cela nous porterait à croire que l'influence des éclectiques et plus spécialement du vitalisme de Jouffroy s'exerça fortement sur la pensée médicale de cette époque. Les idées biraniennes n'agirent qu'indirectement, en tant qu'elles étaient incorporées aux idées de Jouffroy ou qu'elles venaient les confirmer. Et ce qui contribuerait à l'établir, c'est que nous ne trouvons aucunement chez les médecins dont nous venons de parler une idée essentielle au biranisme, et qui est précisément celle qui nous intéresse, à savoir *l'aspect nécessairement moteur* de l'effort. C'est là une vue qu'ils n'ont pas eue, et par là nous les croyons, philosophiquement parlant, plus apparentés à l'éclectisme qu'au biranisme.

Hors de l'Ecole médico-psychologique, nous trouverons, au contraire, cet aspect moteur chez Gratiolet. Ce fut lui qui composa le tome II (paru en 1857), de *l'Anatomie comparée du système nerveux considérée dans ses rapports avec l'Intelligence*, dont le tome I est de Leuret et parut en 1839. L'ouvrage de Gratiolet renferme maintes vues intéressantes, la troisième partie est, en 300 pages, un véritable traité de *l'Intelligence*. Dans cet ouvrage et dans un autre, plus connu, *De la physionomie et des mouvements d'expression*³, on trouve des aperçus qui auraient pu constituer une *théorie motrice*, s'ils avaient été développés.

1. *Ibid.*, p. 269.

2. *B. S. fr. Ph.*, 1924, p. 58-59.

3. Ouvrage posthume que Gratiolet achevait avant de mourir, en 1865.

Gratiolet distingue quatre sortes de mouvements : les mouvements *prosboliques* qui sont relatifs à un but extérieur et se produisent dans l'exercice de nos sensations ; les mouvements *sympathiques* qui se produisent dans les organes à l'occasion du plaisir ou de la douleur que l'organe ressent ; les mouvements *symboliques* qui découlent de l'imagination ; les mouvements *métaphoriques* qui expriment les états de l'âme.

L'auteur considère surtout les mouvements d'expression ; il montre comment sensation et image sont suivies de mouvements proportionnés : la sensation l'est de mouvements achevés, et l'image, de mouvements plus faibles ou même seulement indiqués. Gratiolet s'inspire des découvertes de Chevreul, « imaginer un mouvement, dit-il, c'est le voir en idée ; or, l'imagination n'agit point indépendamment des organes du corps, elle conduit l'œil dans le sens du mouvement qu'elle rêve, comme elle conduit le corps entier dans le somnambulisme. A ce mouvement symbolique de l'œil, s'associe bientôt un mouvement sympathique de la main »¹.

Si Gratiolet s'intéresse surtout à la production des mouvements, problème qui n'est pas le nôtre, il souligne cependant leur rôle comme constituants de la connaissance. Le toucher nous révèle l'existence des corps, mais rien de plus. Nous devons circonscrire leur étendue par des mouvements ; c'est alors un jugement et non plus une sensation seulement : « quand nous voulons dans l'obscurité toucher la forme d'un objet, nous ne l'appliquons point aux larges surfaces de notre corps, nous le circonscrivons avec certains mouvements des extrémités de nos doigts, de ces cinq pointes d'une main parfaite, que M. de Blainville appelait dans son langage pittoresque un compas à cinq branches. Ainsi, dans la perception de la forme, le toucher seul est impuissant. Il faut pour cela

1. *Anatomie comparée...*, II, p. 585-586.

un nouvel élément, c'est-à-dire un mouvement voulu. L'esprit *sait* qu'il a mû le corps. Il garde la trace de ces mouvements ; or la trace de tout mouvement, c'est une figure ou une forme » ¹. Ce dernier texte donne un son biranien très net. Par ailleurs il anticipe les thèses biologiques de Ribot ou même la conception bergsonienne de la veille : l'imagination chez l'animal éveillé ne crée une idée qu'à la sollicitation d'un instinct, « l'idée ici, dit-il, n'est plus l'élément de la méditation, mais d'une action affective » ².

Maine de Biran était, à la même époque, critiqué par un philosophe qui à la fois tenait à l'éclectisme et s'orientait dans un sens expérimental et positif : Lemoine n'admettait pas que, « dès que l'homme ne fait pas preuve de liberté », son âme fût « dans une dépendance absolue des organes » ³. Dans *L'Âme et le Corps*, il reproche à Biran, auquel il consacre un très long chapitre, un cercle vicieux : on ne peut faire un effort sur ses organes qu'à condition de les connaître. D'autre part, il ne croit pas au caractère nécessairement moteur de tout vouloir, on serait en droit de demander à Biran, « par exemple, si l'effort musculaire, dont il fait dériver tant de choses, est le seul effort dont l'énergie de l'âme soit capable ; si mouvoir son corps est pour elle la seule façon de vouloir... Il répondrait que non, j'en suis bien sûr... ; qu'il y a d'autres façons d'agir que de mouvoir » ⁴.

1. *Ibid.*, p. 412-413.

2. *Ibid.*, p. 477.

3. *Du Sommeil*, p. 69.

4. *L'Âme et le corps*, p. 400.

II. L'ÉBAUCHE DE LA THÉORIE MOTRICE CHEZ TAINÉ

Taine est le véritable continuateur des Idéologues ; c'est lui qui, malmenant l'Éclectisme dans des articles sévères, a ressuscité la méthode de Condillac ; faut-il voir en Taine un fondateur authentique de la science psychologique ? Oui et non, car il y a deux hommes en lui, comme en Condillac qu'il admirait : un psychologue et un logicien, mais, chez lui aussi, le logicien est au premier plan et refoule le psychologue auquel il fait tort.

Dans son livre sur les philosophes éclectiques, Taine célèbre la méthode de Condillac et des idéologues ; mais cette méthode n'est pas la méthode expérimentale. Ces philosophes « ne nous enseignent point à observer, à expérimenter, à induire ; ils ne font pas collection de faits, ils n'interprètent point la nature ; ils laissent Bacon gouverner les sciences expérimentales : c'est ailleurs qu'ils portent leurs efforts. Ils supposent l'esprit de l'homme plein et comblé d'idées de toutes sortes... Ils débrouillent ce chaos... On les nomme idéologues, et avec justice : ils opèrent sur des idées et non sur des faits ; ils sont moins psychologues que logiciens » ¹. Ce qu'ils enseignent au fond, c'est l'art de penser, mais un art de penser qui vise moins à penser le réel qu'à aménager ses propres idées et à comprendre comment elles s'engendrent. La méthode de Taine veut unir l'analyse et la déduction : l'analyse s'efforce de trouver, sous les mots, les faits ; la déduction unifie et groupe ces faits dans des formules générales ; « nous imitons les algébristes, dit un des porte-parole de Taine : après avoir transformé le problème en équation précise, nous traduisons par des quantités connues les inconnues de l'équation » ². Expliquer, c'est simplifier,

1. *Les Philosophes classiques du XIX^e siècle en France*, 13^e éd., p. 18.

2. *Ibid.*, p. 333

« les faits se sont réduits, les formules les ont remplacés ; le monde s'est simplifié, la science s'est faite » ¹.

« Possédant la formule, dit Taine, vous avez le reste » ² ; celui qui écrivait cela était sans doute mal venu à reprocher à Maine de Biran ce « goût pour l'abstraction » qui le persuadait de « transformer en substances les forces » ³. Il fallait l'avoir bien mal compris et même très mal lu pour accuser Biran d'abstraction. Il est vrai que Taine ne s'est jamais mis au point de vue biranien ; il voulait précisément faire ce que Biran évitait à tout prix : traduire le moi en langage objectif ; « le mot *pouvoir* n'est qu'un moyen de grouper ensemble une multitude indéfinie d'opérations semblables » ⁴. Aussi raillait-il le spiritualisme grossier de ce philosophe qui voyait « la monade spirituelle appliquée sur le muscle et occupée à le contracter » ⁵.

Mais le logicien recouvrait en Taine un psychologue qui a pressenti plus de choses que son système ne lui permettait d'en avouer. M. Revault d'Allonnes a montré comment la psychologie de Taine n'ignorait pas les schèmes, mais comment aussi il y avait opposition entre cette orientation de sa pensée et les nécessités de son « nominalisme imagier » ⁶. Dans son ouvrage sur l'*Hallucination*, le docteur Quercy, en un bref résumé, indique à son tour que la psychologie de Taine est plus riche qu'on ne le dit, et qu'elle contient déjà certaines vues que la philosophie bergsonienne devait absorber et dépasser : le primat de l'action, le rôle au moins principalement moteur du cerveau, la continuité et la plasticité des faits de conscience, l'absence d'atomes psychiques, la subordination des parties au tout..., malheureusement, ces

1. *Ibid.*, p. 368.

2. *Ibid.*, p. 368.

3. *Ibid.*, p. 202.

4. *Ibid.*, p. 70 ; cf. *L'Intelligence*, I, p. 339, et suiv.

5. *Les Philosophes classiques.*, p. 74.

6. *Journal de Psychologie*, 1921, p. 282-299. Voir également LE SAVOUREUX, *Nouvelle Revue française*, p. 217 et suiv. M. DELACROIX, dans Dumas, *Nouveau Traité de Psychologie*, t. V, p. 112, note 1, rend également justice à Taine.

conceptions n'ont pas pu mûrir dans le climat de l'empirisme des images.

On trouve chez Taine quelques éléments d'une théorie motrice qu'il ne développa point ; nous les grouperons sous trois chefs en allant du dehors au dedans : le rôle des éléments moteurs dans la perception, dans la compréhension et dans l'acte de conscience.

I. — Sur le premier point, Taine n'offre pas d'originalité ; il épouse les idées des Anglais qu'il a contribué à acclimater chez nous. Le problème de l'objet est double : comment connaissons-nous un corps ? Comment le localisons-nous ? L'idée de corps est faite des notions de résistance et d'étendue, qui toutes deux proviennent de nos sensations musculaires ¹. Taine ne fait ici que reproduire « l'admirable analyse des derniers philosophes anglais » ², et nous croyons bien inutile d'en renouveler un exposé maintes fois présenté. Rappelons simplement que la sensation musculaire, grâce à son double caractère *d'intensité* et de *durée*, engendre les deux aspects fondamentaux des corps : par son intensité elle nous permet d'évaluer la résistance qu'ils opposent et, par sa durée, d'apprécier leur étendue, leur forme et toutes les propriétés géométriques qui les constituent.

1. *L'Intelligence*, t. II, p. 83.

2. C'est Taine qui a fait connaître J. St. Mill aux Français (*Revue des Deux-Mondes*, 1861). Sur la parenté de l'esprit de Taine et de l'esprit anglais, voir V. GIRAUD, *Essai sur Taine, son œuvre et son influence*, Paris, 6^e éd., 1912 ch. I, § 4 et 5, V et VI. Dans la Préface de *L'Intelligence*, Taine signale avoir emprunté à autrui trois théories : à Condillac, celle qui réduit les idées générales à des signes ; à J. St. Mill, celle de l'induction ; à Bain, celle de la perception de l'étendue. Mais il ajoute que méthode et conclusions sont nouvelles ; par exemple, il ne fonde pas l'induction comme Mill sur une hypothèse simplement probable, mais sur un axiome ; en effet la philosophie de Taine est une philosophie de l'entendement beaucoup plus qu'une philosophie du fait, c'est un empirisme de l'élément abstrait plus que du donné concret. D'autre part, il ajoute à la théorie anglaise des corps (Cf. *L'Intelligence*, t. II, p. 117 note) et montre comment nous leur attribuons nos sensations musculaires vidées de leur intériorité et par là restituons aux corps une existence effective ; précisément parce que, aux yeux de Taine, les éléments d'une série abstraite constituent des éléments de réalité.

Un corps est constitué par la possibilité de certaines sensations ; mais il faut dire plus : ces sensations sont, en outre, nécessairement liées entre elles et à certains mouvements par lesquels la perception se réalise : c'est ce que l'on veut dire en admettant que le corps est une force. Taine explique comment, en désubjectivant nos propres mouvements, nous les attribuons aux corps ; il y a là chez lui un passage analogue au passage de la *tension* à l'*extension* chez Bergson. Nous dépouillons nos propres sensations musculaires de tout ce qu'il y a en elles de *senti*, pour ne garder que l'ordre temporel qu'elles représentent ; le mouvement de l'objet n'est rien autre que cette mince pellicule, cet extrait de mon expérience motrice ; le mouvement d'une pierre que je transporte n'est rien qu'un extrait de la suite des sensations musculaires que j'éprouve¹. Le mouvement est un mixte ; et c'est par lui que les deux aspects des choses, l'interne et l'externe, communiquent, c'est en lui que le texte et la traduction se recouvrent. Le mouvement est une suite de sensations, mais si nous les considérons, abstraitement, comme des événements qui se succèdent selon un certain ordre, cette série sera pour nous le mouvement de notre bras et nous l'attribuons par une sorte d'induction à la pierre que notre main transporte. Si nous simplifions les termes de cette série, nous aurons une série de sensations élémentaires ; et le mouvement pourrait être conçu comme une série d'événements moraux élémentaires, de même que les sensations ne seraient que des cas plus complexes du mouvement. Il y a là, chez Taine, des vues qui anticipent celles qui terminent *Matière et Mémoire*. « Par cette réduction, les deux idiomes, celui de la conscience et celui des sens, dans lesquels nous lisons le grand livre de la nature, se réduiraient à un seul... et le lien qui réunit la traduction et le texte serait fourni par le rapport

1. *Ibid.*, t. II, p. 117.

découvert entre notre idée du mouvement et la sensation musculaire de locomotion qui fournit à cette idée ses éléments »¹. La sensation musculaire serait l'élément de conscience où le sujet et l'objet se touchent. On pourrait embrasser la nature par une vue d'ensemble: A la *limite* extrême de simplicité, tout fait se réduirait « à des mouvements, lesquels ne seraient eux-mêmes que des séries continues de sensations infinitésimales, dépouillées de toute qualité et définissables seulement au point de vue de la quantité, c'est-à-dire par la durée employée à leur accomplissement et par la grandeur de l'effet consécutif »². Ainsi tout se ramènerait à des mouvements; mais ce ne serait là qu'un point de vue, celui de l'analyse; car le mouvement ne peut se concevoir que par les sensations qui en font un objet de conscience.

Quant à la localisation, second aspect de la perception, on sait qu'elle se réalise par la constitution des divers atlas qui constituent notre univers: l'atlas premier et fondamental est l'atlas tactilo-musculaire³.

II. — Le second point est le plus intéressant: la théorie de l'idée générale repose sur l'idée de substitution; nos idées ne sont que des noms substitués d'images; mais dans cette substitution du nom à un groupe d'images, Taine a marqué le rôle de la tendance qui la déclenche. Toute expérience, toute image est ébranlement affectif autant que connaissance et lumière; sous les images, on trouve un monde d'impulsions, de désirs obscurs⁴.

Toute une pantomime accompagne notre pensée et parfois même y supplée; « tout le corps parle; souvent, à défaut du mot, c'est le geste qui exprime; une grimace,

1. *Ibid.*, t. II, p. 118-119, note.

2. *Ibid.*, t. II, p. 118-119, note.

3. *Ibid.*, t. II, p. 152.

4. *L'impulsion* est l'événement élémentaire qui forme les émotions et la volonté, et Taine note qu'il prend « le mot *impulsion* au sens psychologique et non au sens mécanique » (*Ibid.*, t. I, p. 7, note).

un haut-le-corps, un bruit imitatif deviennent signes à la place du nom ; pour désigner une allée de vieux chênes, la taille se dresse droite, les pieds se prennent au sol, les bras s'étendent raides, puis se cassent aux coudes en angles nouveaux ; pour désigner un fourré de chèvrefeuille et de lierre, les dix doigts étendus se recourbent et traquent des arabesques dans l'air, pendant que les muscles du visage se recourbent en petits plis mouvants » ¹. Deux perceptions distinctes et fort dissemblables laissent un résidu commun qui est non seulement une impression, mais aussi une impulsion dont l'effet sera la suggestion ou l'invention d'une expression ou d'un geste, d'une articulation, d'un nom. L'objet suscite en nous une attitude d'imitation. « A l'aspect d'une fusée qui s'élance, comme à l'aspect d'un oiseau qui prend son vol, nous nous mettons involontairement à la place de l'objet ; nous répétons mentalement son essor ; nous l'imitons par notre attitude et nos gestes » ².

L'idée générale est « la prépondérance d'une *tendance qui provoque une expression* », quand je vois des arbres, une tendance, correspondante à l'élan du tronc et à l'épanouissement des branches, se fait jour en moi au dedans, cette tendance est « une image plus ou moins vague, celle d'une ligne élancée, puis épanouie ; au dehors, elle est l'attitude et le geste imitatif du corps » ³. Toute idée est une tendance à nommer. Et cette tendance à nommer est directement issue de la schématisation motrice, qui « correspond à ce qu'il y a de commun dans ces objets, c'est-à-dire à quelque caractère général, à quelque qualité abstraite, à un extrait de ces objets, et cette tendance aboutit à tel geste, à telle mimique, à tel signe distinct qui aujourd'hui est un nom » ⁴.

1. *Ibid.*, t. I, p. 40 ; Cf. p. 364-367.

2. *Ibid.*, t. II, p. 116.

3. *Ibid.*, t. I, p. 41.

4. *Ibid.*, t. I, p. 50.

III. — Sur l'acte de conscience et le moi on pourrait croire au premier abord, que Taine apporte une conception motrice assez neuve et pré-bergsonienne : l'image deviendrait conscience lorsqu'elle se transformerait en acte et se réaliserait d'une façon motrice : en effet, ne suffit-il pas de maintenir une image pendant quelques secondes au seuil de la conscience, pour s'apercevoir que tout de suite elle se transforme en impulsion, en expression, en contraction musculaire, « chacune atteint son maximum d'énergie et d'éclat quand elle arrive au point où elle se convertit en impulsion motrice »¹. Ne peut-on pas supposer « que, s'il y a des points de l'écorce où l'image avivée devient particulièrement claire, ces points se rencontrent aux endroits où les extrémités terminales de l'appareil intellectuel s'abouchent avec les extrémités initiales de l'appareil moteur »²? Mais cela signifie-t-il que le mouvement ou un commencement d'action motrice soit nécessaire pour que la pensée naisse? non, sans doute, car nous voyons que le centre d'articulation d'où part l'impulsion qui fait jouer les organes vocaux peut être désorganisé, et la parole mentale rester intacte et parfaite, c'est donc que l'appareil intellectuel et l'appareil moteur sont distincts et le commencement du second ne coïncide pas avec l'extrémité du premier, ils sont simplement très proches.

En fait, la prise de conscience est un problème difficile dans la perspective où Taine se place ; du moi, il se fait une idée toute objective et l'envisage comme un *lui* ; « qu'entendons-nous par un moi, se demande-t-il, en d'autres termes, par une personne, une âme, un esprit ? Quand nous concevons tel homme vivant, Pierre, Paul ou nous-mêmes, quelle idée y a-t-il en nous, et de quels

1. *Ibid.*, t. II, p. 282.

2. *Ibid.*, t. II, p. 280.

éléments se compose cette idée? »¹. Il reste cependant que Taine a ébauché une théorie motrice qui l'orientait vers une psychologie dynamique.

III. LA THÉORIE MOTRICE DANS LA PSYCHOLOGIE DE RIBOT

La *théorie motrice* que Taine ébauchait se constitue chez Ribot d'une façon expresse et selon un point de vue nettement expérimental². En 1914, Ribot signalait l'intérêt qu'offrirait une étude systématique des mouvements dans les phénomènes psychologiques; « le mouvement, disait-il, est dans tout, partout, et peut-être la base de tout »³. Il s'était du reste depuis longtemps préoccupé du rôle des éléments moteurs dans la vie psychologique; dès 1879, un article de la *Revue Philosophique* insistait sur leur importance et traçait, comme le dit le docteur Mourgue⁴, un véritable programme de recherches. L'œuvre de Ribot est représentative de tout un mouvement de pensée; la psychologie scientifique est une œuvre collective⁵; aussi Ribot utilise-t-il ses devanciers et l'intérêt de son œuvre est, en partie, de présenter une synthèse des recherches et des résultats obtenus tant en France qu'à l'étranger⁶.

1. *Ibid.*, t. II, p. 203.

2. Dans *L'Hérédité psychologique*, Ribot, en face du problème des rapports du physique et du moral, risquait une hypothèse : le physique et le moral, le psychologique et le physiologique sont fondamentalement identiques et ne diffèrent que par la façon dont ils sont connus; cependant, il y a antériorité marquée du physique sur le moral. Désormais, — serait-ce sous l'influence des critiques cruelles et ironiques d'un Renouvier? — Ribot renoncera à faire le métaphysicien et se tiendra au point de vue positif. Sa méthode sera objective et physiologique.

3. *La vie inconsciente et les mouvements*, Paris, 1914, p. 11.

4. *Neurobiologie de l'Hallucination*, Bruxelles, 1932, p. 96.

5. Cf. allocution de Ribot au *Congrès de Psychologie physiologique* (*Revue scientifique*, août 1899).

6. Les philosophes anglais et allemands que Ribot fit connaître en France, lui offraient tous les éléments d'une théorie de la motricité; son enquête consciencieuse les recueille, mais il ne semble pas alors y attacher une importance particulière; ainsi Hartley « pose les premières bases d'une explication nouvelle

I. *L'attitude biologique.* — La pensée de Ribot s'est constituée en opposition avec celle des éclectiques ; ceux-ci, en psychologie, ont ignoré le corps, aussi n'ont-ils étudié que des abstractions ; un état de conscience désincarné est une impossibilité ; l'objet du psychologue, c'est une totalité psycho-physiologique, c'est l'homme agissant. Ces vues préludent à *l'attitude biologique* si en faveur à notre époque. La supériorité de Ribot sur Taine réside dans la substitution du point de vue des sciences biologiques au point de vue des sciences physiques.

La méthode physiologique, en pénétrant dans la psychologie, donnait nécessairement un rôle important aux mouvements ; un phénomène psychique apparaît à Ribot comme un circuit à trois étapes : transmission du dehors au centre ; élaboration dans les centres ; transmission du centre au dehors. Les psychologues classiques oublièrent l'existence de cette troisième phase ; ils ne voyaient dans l'organisme que le côté sensitif et négligeaient le côté moteur ; « d'après eux, le corps, en tant qu'il se meut, est à l'égard de l'« âme » un étranger ou un serviteur ; thèse inadmissible : les faits démontrent au contraire qu'il est un coopérateur indispensable. Le mouvement est un élément de la vie psychique tout aussi bien que la sensation ou l'idée ». Il fait partie intégrante du fait psychique. Il n'en est pas tant *cause* ou *effet* qu'*élément*. Tout phé-

du rapport (du physique et du moral) qui consiste à tout réduire, en dernière analyse, à l'association d'un état de conscience, et d'un mouvement » (*Psychologie anglaise contemporaine*, 3^e éd., p. 54). C'est le rôle primordial donné par les deux Mill et par Spencer aux sensations musculaires et à la résistance dans la croyance à l'extériorité et dans la constitution de la notion d'objet (*Ibid.*, p. 60, p. 123, p. 226, p. 230 et p. 425). C'est la thèse spencerienne pour laquelle l'intelligence, comme la vie, consiste en une adaptation de l'être à son milieu. C'est enfin et surtout la psychologie de Bain qui prend son point de départ dans le déploiement d'activité corporelle que manifeste tout animal. (Cf. également, *La Psychologie allemande*, ch. 5).

A la fin de son ouvrage sur *Le Philosophe Théodule Ribot*, Paris, 1924, M. DUGAS écrit : « Du point de vue historique, c'est une question de savoir si, comme M. Picavet l'a soutenu dans sa thèse (1881) et dans un article de la *Revue Bleue* sur la psychologie de Ribot, Ribot se rattache aux idéologues et rentre par là sans la tradition de la philosophie française ou si, dans la mesure où il relève

nomène psychologique est *tendance et mouvement*. Qu'on ne dise pas que, seul, le moment conscient intéresse le psychologue, car la conscience n'est pas *quelque chose*, elle n'est qu'un état accompagnant certain processus nerveux : aussi les psychologues pénétrés de l'esprit nouveau donnent au mouvement la place qu'il mérite, ainsi Taine, ainsi Bain, ainsi Darwin.

Le réflexe est le fait moteur élémentaire : toute action nerveuse, même cérébrale (car il est universellement admis aujourd'hui, que l'activité cérébrale ne diffère pas quant à ses éléments constitutifs du simple réflexe spinal) se réduit à des réflexes, si tout réflexe comporte, comme troisième phase un mouvement ; si tout état psychologique doit être rattaché à une action nerveuse, la considération de l'élément moteur s'impose dans l'étude de tout phénomène psychologique. L'attitude de Ribot est nettement « biologique », l'état psychologique est une totalité : « aucun état de conscience ne doit être dissocié de ses conditions physiques : ils composent un tout naturel qu'il faut étudier comme tel »¹.

d'une école, c'est de l'École anglaise sans plus. La seconde opinion a pour elle toutes les apparences et l'aveu formel de Ribot. « Le sceptre de la psychologie, dit-il, est décidément revenu en Angleterre ; on pourrait se demander s'il en est jamais sorti » (p. 151). C'est un petit problème en effet, d'expliquer pourquoi Ribot a ainsi négligé la psychologie française ; en 1880, dans un compte rendu de la *Psychologie allemande* (*Revue philosophique*, t. I, p. 355), T. V. Charpentier le lui reprochait déjà. Et la chose est surprenante car la pensée de Ribot avait beaucoup d'affinités avec des pensées comme celle de Cabanis ou de Bichat qu'il retrouve à travers Schopenhauer, Ribot est avant tout un psychologue de l'affectif et du vouloir vivre ; mais nous pensons que si la psychologie anglaise lui a masqué une tradition française dans laquelle il aurait pu s'insérer très naturellement et d'une façon explicite, c'est pour trois raisons : d'abord comme le fait remarquer M. Dugas dans la page que nous citons, la psychologie française était alors représentée par l'éclectisme, c'est elle que Ribot repousse (Cf. *Psychologie anglaise...*, le chapitre sur Bain) ; ensuite Ribot nous paraît surtout préoccupé de fonder l'autonomie de la psychologie comme science ; et enfin il était assez habile comme le note M. Dugas (p. 41) de montrer dans cette conception une importation de l'étranger ; l'appel à une pensée radicalement autre favorise les ruptures et l'établissement d'un climat nouveau ; mais on peut regretter que Ribot n'ait pas plus tôt et davantage connu la psychologie française.

1. *Psychologie des Sentiments*, p. 113.

II. *Tableau des éléments moteurs de la vie psychique.* —

Les sensations reposent sur une construction motrice. Mach, Nuel, Bourdon l'ont montré pour la vue. Les sensations de couleur ne nous donnent la perception de l'étendue que parce qu'elles se sont associées à des sensations tactiles et musculaires ; la forme d'un objet n'est connue visuellement que grâce au mouvement ; et Ribot de renvoyer à sa *Psychologie allemande* où la question est traitée en détail ¹. C'est aux mouvements que l'on doit l'orientation auditive. En 1914, il attribuera à l'oreille interne et aux canaux semi-circulaires, un rôle kinesthésique, et soulignera l'importance des mouvements d'articulation dans l'audition, puisqu'il est bien établi, dit-il, que les images vocales « sont réductibles aux *seules* sensations des images motrices de l'organe et de la voix » ². Les sensations tactiles et les éléments moteurs sont intimement mêlés ; les sensations gustatives et olfactives en contiennent en moindre quantité.

Les images ne sont que des perceptions affaiblies et supposent les mêmes conditions anàtomo-physiologiques et par conséquent motrices que les perceptions.

Quant aux idées générales, les plus simples se forment sans l'aide du langage ; on les trouve chez les animaux supérieurs comme chez l'homme. Mais celles qui sont d'un ordre plus élevé ont besoin du mot ; or, le mot est un geste, c'est-à-dire un mouvement. Bain pense que le mot nous revient à la mémoire à la fois sous forme d'impression auditive et sous forme d'articulations ; il semble bien que l'expérience lui donne raison.

Dans l'*Evolution des idées générales* (1897), la théorie motrice ne tient pas la place que l'on attendrait. Ribot distingue trois plans d'abstraction suivant le degré de simplification que la pensée réalise ; abstraire, c'est sur

1. Ch. V., ch. VII, § 4.

2. *La Vie inconsciente et les Mouvements*, p. 23.

chacun de ces plans, par un jeu d'assimilation et de dissociation, détacher une partie de l'objet et la fixer d'une façon indépendante, grâce à un schème visuel, auditif, musculaire ou autre ; il ne semble pas que, dans cette opération, Ribot donne un rôle privilégié au mouvement. Il montre que la pensée, avec ou sans le langage, procède toujours de même ; « parmi les divers caractères d'un objet, le sourd-muet en choisit un qu'il simule par un geste et qui représente l'objet total. En cela, il procède exactement comme l'homme qui parle. La différence est qu'il fixe l'extrait par une attitude du corps au lieu de le fixer par un mot »¹. Ribot n'exploite pas autant qu'on l'aurait cru et espéré le thème du signe-geste ; il indique bien que le signe vient du geste ; il distingue le geste analytique de nature intellectuelle et le geste synthétique de nature émotionnelle ; et entre le geste analytique, de nature imitative, qui est très proche du concret et le signe symbolique, il voit une transition possible dans les gestes « réduits » ou abrégés, qui constituent un passage de l'imitation au symbolisme ; l'écriture, par exemple, a passé d'un stade idéographique au stade actuel ; on peut comparer le stade idéographique au langage de gestes².

Si nous considérons maintenant le dynamisme de la vie psychique, nous verrons qu'il s'explique par les éléments moteurs ; c'est par les mouvements que s'organisent et se consolident les rapports sans lesquels notre vie psychique n'existerait pas. La mémoire et l'association reposent sur des associations motrices ; Ribot repousse une théorie physiologique de la mémoire qui emmagasinerait dans des éléments cérébraux, des représentations particulières et isolées ; ce n'est pas la modification imprimée aux éléments qui importe, selon lui, mais le groupement des

1. *Evolution des idées générales*, p. 51.

2. *Ibid.*, p. 63.

éléments formant un complexus. Nous avons noté que les sensations olfactives et gustatives contiennent peu d'éléments moteurs, c'est pourquoi elles sont d'une réviviscence plus rare ; et (l'idée est assez biranienne) « la réviviscence possible d'une représentation est, généralement, en raison directe de sa complexité et des éléments moteurs qu'elle contient »¹. La loi de régression montre que les processus d'action sont les plus stables.

A la base de l'*association*, il y a une irradiation motrice : toute association est une association de mouvements.

Enfin, les *attitudes* que la psychologie a récemment découvertes, sont à base motrice : ce sont des formes sans matière. Elles ne sont pas de nature affective : l'affectivité les suscite mais ne les constitue pas ; elles ne sont pas de nature intellectuelle, car l'attitude est une pure forme et ne devient un objet de représentation que lorsque s'y adjoignent des sensations, des images ou des idées ; l'attitude est un mode de l'activité motrice, « une position de l'individu qui s'apprête à recevoir : ce qui suppose une adaptation de mouvements »² ; l'attitude est une sorte de mise en garde.

Il y a dans le langage des éléments stables, mais aussi des éléments transitifs qui traduisent un mouvement de la pensée, ce sont les termes qui expriment des *rapports*. Ces termes sont d'origine tardive dans les langues ; quand ils manquent, on les remplace par des gestes. Prépositions et conjonctions représentent presque toujours un mouvement, comme le dit P. Regnaud, « tous les rapports exprimés par les prépositions peuvent être ramenés au repos et au mouvement dans l'espace et le temps »³. Ribot ajoute que cette conscience du mouvement « qui n'est au fond que le sentiment des directions diverses de la pensée, appartient moins à la catégorie des notions

1. *La Vie inconsciente et les Mouvements*, p. 25.

2. *Ibid.*, p. 37.

3. *Evolution des Idées générales*, p. 95.

claires qu'à celles des états subconscients, des tendances, des actes » ¹ c'est pourquoi on les a plus tardivement, ils demandent un travail de différenciation plus considérable. C'est là une vue importante pour la *théorie motrice*, et l'affirmation d'une étroite connexion entre les éléments proprement intellectuels et la conscience des mouvements.

Ribot trouvait chez les Anglais des vues pénétrantes sur le caractère moteur des opérations de la pensée, il recueille dans *Les Maladies de la volonté*, un texte remarquable du psychologue Lewes : « Dans les mouvements de nos membres et de notre corps, nous avons le sentiment très net d'une opération. Nous l'avons à un degré moindre dans l'ajustement délicat de nos yeux, de nos oreilles, etc. Nous ne le reconnaissons que par induction dans l'ajustement encore plus délicat de l'attention et de la compréhension, qui sont aussi, et sans métaphore, des actes de l'esprit. Les combinaisons intellectuelles les plus pures impliquent des mouvements (avec les sentiments concomitants) aussi nécessairement que la combinaison des muscles pour manipuler. Le sentiment d'effort ou de repos éprouvé, quand nous cherchons ou trouvons notre route à travers une masse d'idées obscures et enchevêtrées, n'est qu'une forme affaiblie du sentiment que nous avons en cherchant ou en trouvant notre route dans une forêt épaisse et sombre » ².

Ailleurs, cependant, Ribot donne moins d'importance aux mouvements comme substratum de la pensée ; pour lui l'aphasie est seulement la perte des signes, l'intelligence n'est pas entamée ³, c'est donc que la pensée peut se passer de la structure motrice dans laquelle elle s'exprime.

Quant à l'attention qui est la première des attitudes, la

1. *Ibid.*, p. 95-96.

2. *Maladies de la Volonté*, p. 107-108.

3. *Maladies de la Mémoire*, p. 122 et suiv.

théorie de Ribot est assez connue¹ ; spontanée ou volontaire, elle est un arrêt et une adaptation motrice. La conscience naît d'un arrêt de mouvement ; quand le mouvement déterminé par une excitation se réalise, il n'y a pas de conscience, car la force nerveuse, qui produit la conscience, passe toute en impulsion motrice ; pour qu'il y ait conscience, il faut qu'il y ait arrêt de mouvement. Le rôle de la motricité est de maintenir et de renforcer l'état de conscience. Le cerveau joue un double rôle : il lance les mouvements qui accompagnent la perception ou l'idée et il reçoit les sensations musculaires que ces mouvements lui renvoient ; ces sensations, à la fois, relancent des mouvements et renforcent la conscience ; ce va-et-vient du centre à la périphérie, traduit l'intensité de la conscience.

L'invention est également à base motrice ; car elle se ramène soit à des habitudes, soit à des sentiments, c'est-à-dire dans un cas comme dans l'autre, à des mouvements.

Sous le jeu des représentations, il y a la vie affective. Entre la sensibilité et la motricité, on ne peut établir une démarcation nette ; le fond de la vie affective est indivisiblement sentiment et impulsion ; la tendance se définit comme mouvements ou arrêt de mouvements². Ribot revient souvent sur ce point ; dans la *Psychologie des Sentiments*, il ramène la vie affective à des appétits, c'est-à-dire à des mouvements et à des arrêts. Dans les *Problèmes de Psychologie affective*, le couple *tension-relâchement* de Wundt lui apparaît comme purement moteur³, et comme exprimant l'aspect formel du sentiment plutôt que sa matière.

Ainsi Ribot trouve un aspect moteur tout à fait psy-

1. Dans la préface de NAYRAC, *L'Attention*, Ribot fit lui-même des réserves sur sa théorie.

2. *Revue philosophique*, 1879, II, p. 374. Cf. *La Psychologie des Sentiments*, p. 237.

3. P. 18.

chique. En quoi consiste-t-il ? Comment ces éléments moteurs sont-ils donnés à la conscience ? Sont-ils des sensations, des images, des habitudes ? Ribot s'explique sur ce point : le sens musculaire s'est décomposé sous l'analyse des psychologues, en une série de sens, musculaire, tendineux, articulaire, vestibulaire ; les sensations qu'ils nous donnent se distinguent et des sensations organiques et des sensations spéciales comme le son ou les couleurs ; entre ces deux sortes de données, les sensations musculaires occupent une situation intermédiaire : elles sont d'origine interne comme les sensations organiques ; mais alors que ces dernières sont plutôt affectives, les sensations musculaires, comme les sensations spéciales, nous font connaître des états ; aussi peuvent-elles se survivre en images. La conscience musculaire reste, d'ailleurs, ordinairement assez vague, c'est une sensation plutôt qu'une perception.

Une image motrice, pour Ribot, est donc la réviviscence de sensations kinesthésiques simples ou complexes éprouvées antérieurement ; « ces images ne peuvent être que des mouvements qui commencent, mais qui restent internes, sans se réaliser en mouvement objectif » ¹, et cette reviviscence présente tous les degrés d'intensité ; on peut en distinguer trois : 1^o les *images motrices pures* qui, dépouillées de tout élément accessoire provenant des autres sens, s'actualisent facilement en mouvements ; par exemple, en rêve, on croit marcher ; 2^o les *images motrices incluses* dans les cinq espèces de sensations spéciales et qui tendent vers la subconscience ; au plus bas degré de conscience, les mouvements de cette sorte sont non pas *sentis* mais seulement *pensés*, c'est l'état normal des individus non moteurs ; « il ne reste qu'une disposition qu'il faut bien appeler physiologique puisqu'elle est sans

1. *La Vie inconsciente et les Mouvements*, p. 11.

conscience »¹; 3^o enfin restent des dispositions motrices absolument inconscientes qui se révèlent par des réactions au spectateur du dehors et que l'on peut appeler résidus moteurs ou *organisations motrices*.

III. *Rôle des Éléments moteurs*. — L'inventaire auquel nous venons de procéder nous a montré l'universelle présence dans le psychisme des éléments moteurs. Quel rôle y jouent-ils? Ribot donne aux représentations motrices des deux derniers types que nous venons de distinguer un rôle fondamental dans l'activité inconsciente de l'esprit². L'hypothèse physiologique que l'on a mise en avant pour expliquer l'inconscient est trop simpliste; l'hypothèse psychologique, par ailleurs, fait de l'inconscient avec du conscient. Pour Ribot, le fond de l'inconscient n'est pas à chercher dans le connaître, mais dans le *sentir* ou *l'agir*; or le *sentir* est encore de la conscience, reste *l'agir*; ce qui subsiste des états de conscience passés, ce sont les éléments kinesthésiques. Nous pouvons préciser le rôle de ces résidus moteurs, que Ribot appelle encore organisations motrices, représentations motrices, ou intuitions motrices. Ils constituent la portion stable, durable, résistante de nos états de conscience: on peut les comparer à un tissu de soutien, à l'armature d'une feuille. C'est la trame sur laquelle la conscience brode, le squelette, la chaîne de soutien de nos états psychologiques. La conscience fluente et instable repose sur une structure d'automatismes moteurs. Approfondissant l'analyse, il faut distinguer deux sortes d'*organisations motrices*; d'une part, celles qui soutiennent le fait psychique du dedans, d'autre part, celles qui le soutiennent du dehors et dont il faut rapprocher les attitudes: « pour me faire mieux comprendre, je risque une comparaison.

1. *Ibid.*, p. 14.

2. *Ibid.*, p. 14, 17, 43, 77. *La Psychologie des Sentiments*, p. 443.

Les naturalistes disent qu'il y a des squelettes intérieurs — ceux des vertébrés — qui soutiennent les masses molles de l'organisme et des squelettes extérieurs — ceux des arthropodes qui couvrent, protègent les masses molles sous leur enveloppe de chitine. De même, on serait porté à croire que, tandis que dans les divers modes de la connaissance, l'élément moteur est *encastré*, est une portion *intrinsèque* du complexus total, l'attitude, tant qu'elle dure est un moyen *extrinsèque* de soutien et de résistance sans lequel les états de conscience resteraient une matière plastique et diffluente »¹. Ce sont ces organisations motrices qui stabilisent et informent nos états de conscience, elles opèrent la synthèse de nos sensations sonores, colorées, tactiles et c'est pour cela qu'elles en constituent la charpente et le soutien, le principe permanent, l'élément résistant qui n'a pas besoin de la conscience pour durer². La synthèse motrice explique donc le fond dynamique de nos associations ; c'est pour l'avoir méconnue qu'on s'est longtemps contenté d'une conception statique.

Si le mouvement est l'instrument de la synthèse, le soutien des rapports, c'est parce que le rapport est indécomposable ; si le mouvement est au fond de l'attitude, c'est parce que l'attitude est une forme sans matière. Or si le mouvement peut jouer ce rôle, c'est parce qu'il est une unité synthétique, une totalité à la fois multiple et indivisée ; et s'il est cela, n'est-ce point parce qu'il est, comme le dit Ribot, une réponse de l'homme aux excitations du dehors ; cette organisation motrice est une réaction où le sujet se pose. Le mouvement est bien, chez Ribot, *l'intermédiaire* par lequel la vie psychologique se construit et se développe ; mais les mouvements en question sont l'objectivation des tendances et le sujet dont il s'agit est le vivant ; il y a chez Ribot une sorte de

1. *La Vie inconsciente et les Mouvements*, p. 39.

2. *Ibid.*, p. 27.

biranisme, mais de biranisme retourné, un biranisme par en bas, si l'on peut dire ; la signification de sa pensée va s'éclairer dans la réponse à une dernière question.

IV. *Nature des organisations motrices.* — Quelle est la nature de ces organisations motrices, de ces résidus moteurs ? Sont-ils de nature physiologique ou de nature psychologique ? Cette question, sans doute, est venue plus d'une fois à l'esprit du lecteur. Quand Ribot parle de mouvement, s'agit-il du mouvement *déplacement d'atomes* ou de la conscience d'un mouvement ? l'organisation motrice substructure de toute la vie psychique, appartient-elle à la physiologie ou à la psychologie ? Ribot fait parfois la distinction : « l'idée d'une boule, par exemple, est la résultante d'impressions de surface et d'ajustements musculaires particuliers ; mais ces derniers sont le résultat de la sensibilité musculaire et, à ce titre, sont des sensations de mouvement plutôt que des mouvements proprement dits : ce sont des éléments constitutifs de notre idée, plutôt qu'une manière de la traduire au dehors »¹. Mais il n'en est pas toujours ainsi. A propos de l'inconscient, il semble au premier abord qu'il s'agit de mouvements physiologiques. Ribot le reconnaît lui-même lorsqu'il parle d'une disposition « qu'il faut bien appeler physiologique puisqu'elle est sans conscience »². Il dira que ces matériaux moteurs « ne sont pas une conscience éteinte, mais les conditions permanentes d'une restitution de la conscience intégrale »³. Dans les *Maladies de la Mémoire*, Ribot invoque ces résidus moteurs, dont parle Maudsley, et qui restent dans l'élément organique et le prédispose à fonctionner de nouveau de la même manière ; ces résidus s'organisent et nous permettent d'agir automatiquement.

1. *Les Maladies de la Volonté*, p. 7 et 8.

2. *La Vie inconsciente et les Mouvements*, p. 14.

3. *Ibid.*, p. 75.

Mais par contre, si Ribot oppose son hypothèse sur l'inconscient à l'hypothèse psychologique, il prétend aussi l'opposer à l'hypothèse physiologique « trop simpliste » qui assimile l'existence latente de l'inconscient à un néant psychique.

En 1889, Fouillée demandait : en quel sens peut-on dire avec M. Ribot que « les mouvements font partie intégrante des états de conscience qui, sans eux, disparaissent ou changent de caractère »¹ ? Si l'on met le mouvement dans la conscience, ce ne peut être que comme représentation, ou comme conscience d'action productrice. D'autres critiques, plus mordantes, avaient été faites plusieurs années auparavant par Renouvier, dans un compte rendu de l'ouvrage de Ribot sur l'*Hérédité* ; elles portaient sur sa conception de l'identité du physique et du moral : « le physique, dit Renouvier, c'est le moral vu du dehors, le moral, c'est le physique vu du dedans. La différence du physique et du moral est subjective et non objective ; elle tient non à la nature de chacun d'eux, mais à la manière dont nous connaissons chacun d'eux ». Renouvier se tâte et se demande si le sens des mots ne le fuit pas. « Devons-nous tâcher de comprendre que le physique est du moral et que le moral est du physique, puisque l'un n'est que l'autre, avec passage du dedans au dehors, effectué par un incompréhensible observateur qui ne serait ni dehors ni dedans ? Et comme le physique n'est après tout que le dehors, comme le moral n'est que le dedans (il faut bien nous servir du style qu'on nous donne) devons-nous penser que le dedans est un dehors vu du dedans, le dehors un dedans vu du dehors ? Il n'y aurait ainsi ni dedans ni dehors, et pourtant ce serait en se servant de ce dehors et de ce dedans qu'on définirait ce qui n'étant ni dehors ni dedans, se regarderait à volonté de ce double point de vue qui n'existe pas »². Il est cer-

1. *Revue philosophique*, 1889, t. II, p. 575.

2. *Critique philosophique*, 1873, t. II, p. 203.

tain qu'il y a des équivoques dans l'œuvre de Ribot, quoique, après l'*Hérédité*, il se soit cantonné dans le domaine expérimental; nous croyons, cependant, qu'il y a un point de vue auquel on peut se mettre pour que les critiques de Fouillée et de Renouvier surtout n'atteignent pas Ribot, et c'est précisément celui auquel Ribot se mettait en faisant une distinction importante entre le psychique et le conscient. Son hypothèse sur l'inconscient « explique par les représentations motrices, leurs rapports et leurs connexions, une forme d'activité qui, dans son fond et ses résultats est psychique, quoiqu'elle reste en dehors de la conscience »¹. Ribot étudie l'homme considéré comme un vivant; son objet d'étude, c'est l'ensemble action-réaction. La conscience surgit et a pour effet d'arrêter et de compliquer ce processus; mais elle *est pour* ce complexe; du point de vue objectif où Ribot se place, il n'y a pas de sens à supposer que la conscience détachée ait quelque existence en tant que telle. Ce qui est premier, c'est la vie, l'action, la conscience n'en est qu'un aspect, qui n'est certes pas nul, mais qui reste secondaire. Pour chercher le moi, il ne faut pas se replier dans sa conscience; l'observation intérieure n'atteint que des phénomènes fugitifs; « l'enfant, le paysan, l'ouvrier, les millions de gens qui courent les rues ou les champs, qui n'ont jamais entendu parler de Fichte ni de Maine de Biran »² ont chacun leur personnalité. « Si le lecteur, au lieu de s'observer lui-même, veut bien procéder objectivement, c'est-à-dire observer et interpréter à l'aide des données de sa conscience l'état de ceux qui n'ont jamais réfléchi sur leur personnalité... il verra... que la personnalité réelle s'affirme non par la réflexion, mais par les actes »³.

Par l'effort et la résistance, nous nous sentons cause ;

1. *La Vie inconsciente et les Mouvements*, p. 43.

2. *Maladies de la Personnalité*, p. 86-87.

3. *Ibid.*, p. 88.

c'est fort bien, et c'est par là que moi et non moi se distinguent, mais le sentiment de l'effort n'en reste pas moins un simple phénomène. Les psychologues ont considéré que les états de conscience étaient l'accessoire et que l'essentiel était le lien qui les unit, « c'est ce mystérieux *dessous* qui, sous les noms d'unité, d'identité, de continuité est devenu le véritable moi. Il est clair cependant que nous n'avons plus ici qu'une abstraction ou, plus exactement, qu'un schéma. A la personnalité réelle s'est substituée *l'idée de la personnalité*, ce qui est tout autre chose. Cette idée de la personnalité ressemble à tous les termes généraux... Le vrai *moi* est celui qui sent, pense, agit, sans se donner en spectacle à lui-même ; car, il est par nature, par définition, un sujet ; et pour devenir un objet, il lui faut subir une réduction, une adaptation à l'optique mentale qui le transforme et le mutile »¹ ; réfléchir sur son moi, « c'est substituer une représentation abstraite à une réalité »².

Ce texte est particulièrement intéressant ; on y voit clairement comment l'attitude de Ribot est, ainsi que nous le disions, un *biranisme retourné* ; son objectivisme rend un hommage indirect à la réflexion : le sujet doit s'ignorer lui-même, car dès qu'il se représente à soi-même, il déchoit en objet, s'amoin-drit et se mutile ; mais Ribot conçoit le sujet comme la totalité vivante qui sent, pense et agit.

La vraie personnalité, c'est l'organisme vivant, et le moi conscient n'est à la personnalité objective, cérébrale que ce qu'un levé topographique est au pays qu'il représente ; la personnalité consciente n'est pas « une représentation de *tout* ce qui se passe dans les centres nerveux : elle n'en est qu'un extrait, une réduction. C'est la conséquence inévitable de notre nature mentale : nos états de

1. *Ibid.*, p. 89-90.

2. *Ibid.*, p. 90.

conscience s'ordonnent dans le temps, non dans l'espace, suivant une dimension, non suivant plusieurs »¹.

Il y a plus dans l'espace que dans le temps ; on ne peut prendre plus littéralement l'attitude antithétique à tout le mouvement réflexif et même aussi au bergsonisme.

V. *Conclusion*. — En résumé, Ribot nous paraît important pour avoir, un des premiers, adopté *l'attitude biologique*, au moins d'une façon élémentaire. Il prolonge, par là, directement, la pensée de Cabanis. Quelle idée se faire de sa conception d'ensemble ? On la comprend mieux si l'on se rappelle qu'il étudia particulièrement Schopenhauer. Son intérêt pour ce philosophe s'explique aisément, car une affinité profonde existait entre eux, malgré les différences évidentes ; en dehors des analogies² qui existent entre la philosophie de Schopenhauer et celle des Anglais, leur goût commun du particulier, du fait, du concret, leur conception semblable de l'association, analogies qui pouvaient plaire à Ribot, il y a, entre le philosophe allemand et le psychologue français, une parenté profonde d'esprit. Schopenhauer représente une tendance de la métaphysique du XIX^e siècle qui met la volonté, c'est-à-dire le vouloir-vivre, au principe de l'être et de la vie. Or Ribot, — et c'est par là qu'il est le plus original et le plus profond, — met à la base de toute vie psychologique l'affectif et la tendance ; s'il a étudié avec une prédilection marquée, la vie affective, c'est parce qu'elle lui apparaissait comme la base et le fond dynamique de tout le psychisme ; l'affectif, c'est la spontanéité même de la vie. Tout acte de la volonté de Schopenhauer est immanquablement aussi un mouvement du corps ; « l'acte volontaire et l'action du corps ne sont pas deux états, différents objectivement, et reliés par le lien de causalité... ils sont une seule et même chose... Pour conclure, le fond

1. *Ibid.*, p. 165.

2. *La Philosophie de Schopenhauer*, p. 57.

de notre être, *c'est la volonté*; sa manifestation immédiate, c'est le corps »¹. La tendance de Ribot, s'objectivant en mouvements, est la volonté de Schopenhauer.

Le grand mérite de Ribot est d'avoir tenté une systématisation de la vie psychologique autour des éléments moteurs dont il avait rapidement saisi l'importance; il y a véritablement, chez lui, une théorie motrice. Ces éléments moteurs y jouent un rôle de médiateur, non pas entre l'esprit et la sensibilité, comme nous le verrons chez Lachelier, mais entre le vouloir vivre et les représentations; la médiation se fait de bas en haut, non de haut en bas; c'est par eux que le vouloir-vivre s'exprime et qu'il constitue un être durable et organisé. Cette synthèse, Ribot l'a faite du point de vue objectif, qui était celui des sciences positives; ce point de vue épuise-t-il la connaissance que nous pouvons prendre du *sujet*, nous ne le pensons pas, mais c'est une autre question. Du point de vue objectif, Ribot a conçu sans doute la *motricité* d'une façon un peu simpliste, cette notion sera assouplie et élargie, par exemple, chez un Mourgue²; l'attitude biologique sera aussi beaucoup approfondie; il n'empêche que Ribot a donné des indications, tracé un programme, tenté une synthèse que ses successeurs recueilleront.

IV. CONTRIBUTIONS DIVERSES A LA THÉORIE MOTRICE

La *théorie motrice* ne prend vraiment l'allure d'une vaste synthèse que chez Ribot; mais on peut incorporer à cette théorie d'importantes contributions: nous voudrions en signaler quelques-unes.

I. Féré s'est surtout attaché à montrer, par des expériences minutieuses et des études de détail, comment la

1. *Die Welt als Wille*, t. I, Livre II, § 18, cité par Ribot dans *La Philosophie de Schopenhauer*, p. 66. Sur le mouvement médiateur entre l'affectivité et la représentation, cf. GODFERNAUX, *Le Sentiment et la Pensée*. Paris, 1894.

2. *Neurobiologie de l'Hallucination*, p. 96, note.

pensée est liée aux mouvements musculaires ; « toute excitation même non perçue, toute *perception latente* détermine un effet dynamique » ¹ et « *l'énergie d'un mouvement est en rapport avec l'intensité de la représentation mentale de ce même mouvement* » ².

Nous constatons cette présence agissante de bien des façons ; Féré cite par exemple ce lapsus : quelqu'un écrit *poumon* trois à la place de *poumon droit* ; c'est un *lapsus calami* qui est en réalité un *lapsus linguae*, on y aperçoit l'articulation verbale qui sous-tend la représentation graphique ; « lorsqu'on veut représenter graphiquement un son, on l'écrit d'abord avec la langue » ³ ; il y a donc des mouvements inaperçus, mais agissants. Certains sujets atteints de cécité verbale font avec la main les mouvements nécessaires pour écrire les mots qu'ils veulent lire, et arrivent ainsi à réveiller les mouvements d'articulation : ils lisent avec leur main ; d'autres, atteints de surdité verbale, comprennent les mots prononcés, s'ils reproduisent les mouvements vus chez l'interlocuteur ; « ils entendent, dit Féré, avec leurs muscles de l'articulation » ⁴.

Toute impression s'accompagne de mouvements, et le rôle de ces mouvements est, pour Féré, de renforcer l'impression, surtout de l'extérioriser et de la rendre objective, « toute excitation détermine un mouvement auquel paraissent prendre part tous les éléments contractiles de l'organisme, et ce mouvement semble constituer essentiellement le caractère objectif de la sensation » ⁵. Des expériences faites sur des personnes en état de som-

1. *Sensation et Mouvement*, 2^e éd. 1900, p. 57... « L'idée est un acte et comprend un élément moteur si limité qu'il soit. Le développement de l'intelligence ne peut pas se comprendre sans un perfectionnement des fonctions motrices et sans un changement morphologique corrélatif des organes moteurs » FÉRÉ, *Journal de l'anatomie et de la physiologie*, 1903, t. XXXIX, p. 341).

2. *Sensation et Mouvement*, p. 15.

3. *Ibid.*, p. 104.

4. *Ibid.*, p. 105.

5. *Ibid.*, p. 75.

nambulisme paraissent concluants : je leur suggère, dit-il « qu'elles entendent répéter une lettre : L, par exemple ; je les réveille, elles entendent répéter L. Je leur fais entr'ouvrir la bouche, je constate que leur langue est animée de mouvements qui coïncident avec chaque audition mentale. Si je pose le doigt sur leur langue, je sens très distinctement ce mouvement ; et si, par une pression énergique, je m'oppose à ce mouvement, l'hallucination disparaît ; elle disparaît encore lorsque le sujet projette sa langue hors de la bouche et la tient dans cette attitude forcée. Cependant, tous les trois sujets sont unanimes à déclarer qu'ils ne sentent pas le mouvement qui se passe dans leur langue au moment de l'hallucination »¹. De ces mouvements, l'individu a conscience ou non, il n'importe ; et c'est pourquoi Stricker et ses adversaires ont raison les uns et les autres, car des mouvements exercent une influence sur le psychisme, même s'ils n'apparaissent pas à la conscience en tant que mouvements.

« Il peut se faire que ces sujets se servent principalement de leur mémoire auditive, je me sers sûrement d'une manière prédominante de ma mémoire visuelle ; mais *auditifs* ou *visuels*, nous sommes en réalité des *moteurs inconscients* »². Féré estime d'ailleurs avoir établi expérimentalement que toute excitation et toute représentation d'une excitation détermine des mouvements, et ces mouvements sont constituants de la sensation. Bien qu'ils échappent généralement à la conscience, ils n'en sont pas moins réels.

Dans un article sur l'*Education de la motilité volontaire*, Féré montre comment le développement de la conscience du mouvement et le développement de la sensibilité sont parallèles. La sensibilité consciente dépend du développement moteur ; « le développement de la motilité concourt

1. *Ibid.*, p. 106-107.

2. *Ibid.*, p. 106.

donc au développement de l'intelligence »¹. Mais Féré note qu'il s'agit d'une motilité consciente et non d'une motilité automatique comme celle que cultivent la plupart des sports. Cette remarque montre que, pour lui, la possession du corps et la maîtrise des muscles sont une condition de la vie intellectuelle.

II. Dans la *Revue philosophique* et le groupe très large de ses collaborateurs, les problèmes touchant à la motricité et au mouvement furent bien souvent abordés ; mais ils ne le furent pas, le plus habituellement, sous l'angle où nous envisageons ici les rapports du mouvement et de la pensée. Les préoccupations des psychologues se portèrent de préférence sur deux problèmes voisins : soit celui de la connaissance du mouvement, soit celui de la production du mouvement et de ses conditions psychologiques².

La perception du mouvement et la nature du sentiment de l'effort sont les questions importantes. La querelle du sens musculaire et de l'image motrice pourrait servir à qualifier une certaine époque de la psychologie. On sait en quoi consistait le débat : y a-t-il une sensation d'effort et d'innervation ? autrement dit, y a-t-il des données sensorielles qui correspondraient au courant efférent de l'activité motrice ? Une réponse affirmative était donnée par Bain, Muller, Wundt, au moins dans sa première manière ; mais W. James, en particulier, dans des articles célèbres dont la traduction française parut en 1880 dans la *Critique philosophique*, répondait par la négative. Bien que la plupart des psychologues se fussent rangés à l'avis de James, plusieurs continuèrent à penser que le débat n'était pas clos ; ainsi au congrès de psychologie

1. *Revue philosophique*, 1897, t. II, *Influence de l'éducation de la motilité volontaire sur la sensibilité*, p. 602.

2. Cf. par exemple, A. BERTRAND, *Revue philosophique*, 1884, *Deux lois psychologiques*, article qui étudie la loi de Chevreul (toute pensée qui porte sur le monde extérieur produit une action musculaire) et la loi de Charcot (tout mouvement imprimé du dehors à l'organisme détermine un état mental qui s'exprime par des attitudes et des mouvements correspondants).

physiologique de 1889, la section qui s'occupait du sens musculaire nie l'existence du sentiment d'innervation motrice centrale et ramène la conscience du mouvement à exécuter à la représentation du mouvement ; mais il y eut cependant des opposants. Bertrand et Grote ont marqué leurs réserves : « nous ne connaissons que par voie centripète les mouvements exécutés ou en voie d'exécution..., mais il n'est point certain que nous n'ayons aucune conscience de l'activité des centres moteurs, que cette activité aboutisse au reste ou non à des mouvements musculaires objectifs » ¹.

On trouverait la même attitude chez Beaunis, qui, dans un chapitre des *Sensations internes*, présente, en 80 pages, un véritable petit traité de la kinesthésie ². Après un examen des arguments pour et contre, Beaunis ne voit pas de difficulté à admettre un état de conscience correspondant au déploiement d'activité par les centres. Ne peut-on invoquer, comme preuve de ce sentiment d'innervation centrale, ce qui se passe dans le rêve ? Je rêve, par exemple, que des voleurs m'attaquent ; je me débats, je lutte ou je fuis, cependant je reste dans un lit ; et l'agitation motrice éprouvée n'est pas en rapport avec les mouvements que je crois exécuter ; « est-il possible que tous ces phénomènes se soient passés simplement dans les cellules de l'idéation motrice et de la remémoration des mouvements ? Comment expliquer dans ces cas qu'on se réveille baigné de sueur et brisé de fatigue comme si les mouvements avaient eu lieu réellement et n'est-il pas plus simple et plus naturel de croire que ces sensations ont leur siège dans les centres moteurs eux-mêmes ? En tout cas il est impossible de les faire dériver uniquement des sensations musculaires d'origine périphérique » ³.

1. *Revue philosophique*, 1889, t. II, *Le Congrès de psychologie physiologique de 1889*, p. 541.

2. P. 61-146.

3. *Les Sensations internes*, p. 114.

A l'effort volontaire correspond une sensation spéciale que nous localisons dans l'organe qui produit le mouvement volontaire, il y a là « une sorte d'extériorisation d'un acte moteur central, volontaire, et à ce point de vue on pourrait dire à bon droit avec Naville que la volonté est la condition de l'idée de corps. C'est en effet ce sentiment d'effort musculaire actif qui se retrouve, mais atténué et émoussé par l'habitude, dans notre idée de résistance. Mais, comme le fait remarquer Herbert Spencer, il faut, pour que cette notion de résistance existe, qu'il s'établisse un rapport de coexistence entre l'état particulier de la conscience qui constitue la volonté et les sensations de tension musculaire et de pression » ¹.

En tout cas, pour Beaunis, les mouvements et les sensations musculaires sont présents dans toutes sensations, les perfectionnent, les précisent et les extériorisent ; sans eux, les sensations « ne fourniraient à l'intelligence que des matériaux incapables d'être mis en œuvre » ². Il se met d'ailleurs sous le patronage biranien : « si toute sensation est subjective, si dans la sensation nous ne connaissons que nos propres variations et nos différents états de conscience, pour arriver à la distinction du monde extérieur et de nous-mêmes, il faut autre chose que la sensation ordinaire ; il faut qu'à la sensation se joigne quelque chose qui la caractérise et se surajoute à elle ; il faut quelque chose d'actif, et ce quelque chose, c'est le sentiment d'effort admis déjà par Maine de Biran et que la plupart des physiologistes et des psychologues tendent à repousser aujourd'hui, à tort suivant moi » ³.

Quant au problème du sentiment d'innervation, il ne nous intéresse pas en lui-même ; nous ne pensons pas que le biranisme soit engagé dans la question, et c'est à tort,

1. *Ibid.*, p. 125.

2. *Ibid.*, p. 121.

3. *Ibid.*, p. 125.

selon nous, que l'on s'appuierait sur lui pour admettre le sentiment d'innervation. W. James le reconnaît d'ailleurs parfaitement. L'opposition qui existe entre lui et Biran porte sur un autre point, plus grave. L'intérêt qu'il y a à éclaircir la question de la nature du fait volitionnel, dit James, « nous est montré par l'exemple de Maine de Biran. La vie de cet écrivain original fut tout entière consacrée à établir que le fait primordial de la personnalité consciente est le sentiment de l'effort volitionnel. Ce sens intime est *le moi* en chacun de nous... M. de Biran fait du muscle ce terme résistant, bien qu'il ne pense pas, comme un si grand nombre de ses successeurs, que nous ayons un sentiment *efférent* de sa résistance. Sa résistance nous est connue par une sensation musculaire propre, effet de la contraction... Nous montrerons dans la suite que cette sensation ne résiste à notre *fiat*, ou effort volitionnel propre, nullement comme musculaire, mais simplement comme désagréable. Toute autre sensation désagréable peut également servir de terme résistant qui s'oppose à ce que notre *fiat* se réalise. L'espèce de monopole monstrueux que Maine de Biran donne aux sentiments musculaires vient de ce qu'il n'a pas saisi complètement la distinction que je fais... entre toutes les sensations afférentes réunies, d'une part, et le *fiat* de l'autre. Les sentiments musculaires occupent encore pour lui une position anormale et hybride »¹. La vraie question est de savoir si la conscience qui est opposition de soi à soi peut naître à l'intérieur d'un état passif, ou si cette opposition ne se produit que lorsque le sujet s'oppose activement à ce qu'il subit ; c'est un point sur lequel nous reviendrons dans notre conclusion et où tout le biranisme est engagé.

La querelle du sens de l'innervation ou de l'image motrice qui n'en est que la reproduction est instructive, car elle a constitué une *crise* pour la psychologie. Une

1. *La Critique philosophique*, 1880, t. II, p. 201.

grave question se posait sous ces controverses : est-il possible de se *représenter*, sous les espèces d'une sensation ou d'une image, l'effort, c'est-à-dire l'acte dans son déploiement ? l'effort ne se *représente* que dans son résultat, et, s'il y a des sensations qui naissent sur le trajet *nerveux* qu'il suit, ce ne peuvent être des sensations de *l'acte*, mais seulement des *sensations produites par l'acte*, car un acte ne se représente pas. La querelle en question est une crise de croissance de la psychologie scientifique qui ne renonçait que difficilement à se *représenter* le sujet.

P. Souriau a eu une conscience assez nette du besoin, pour la théorie motrice, de se compléter et de se compliquer ; montrons-le sur quelques points. L'effort musculaire est, selon lui, la sensation qui nous donne le mieux la conscience de notre personnalité. Il note aussi la nécessité des mouvements de l'œil et de la main pour la localisation des objets, mais cette localisation se fait non pas par rapport au moi, mais entre les objets ; l'essentiel est d'instaurer un ordre ¹.

On attribue au *toucher* tout ce qui est dû au mouvement ; l'œil se meut, et son mouvement, dit-on, nous donne des sensations musculaires ; mais, pour Souriau, ces sensations musculaires ne contribuent en rien à la perception ; « ce qui nous fait mieux percevoir les corps, ce ne sont pas les sensations tactiles qui accompagnent le déplacement de l'œil, c'est ce déplacement même » ² et nos sensations ne sont même pas nécessaires pour constater les mouvements de l'œil ; rien qu'avec les sensations visuelles nous pouvons constater les mouvements du corps et de la tête qui produisent un déplacement des yeux.

Ce qui est essentiel dans la sensation du double contact, c'est que le couple soit toujours formé d'une sensation et

1. Cf. *Revue philosophique*, 1883, t. II, *Les Sensations et les perceptions*, p. 149 et suivantes.

2. *Ibid.*, p. 153.

d'une perception, de quelque chose de subjectif et de quelque chose d'objectif. Il y a toujours une partie qui joue un rôle plus actif et donne la sensation objective, et une autre qui a un rôle plus passif et donne la sensation subjective ¹.

« M. Souriau, dit G. Lechalas, fait remarquer que, pour juger de la forme d'une ligne, nous ne la parcourons pas des yeux, car l'image se brouillerait sous notre regard, d'où nous devons conclure que ce n'est pas par le mouvement de l'œil décrivant une figure que nous apprécions celle-ci, mais par autre chose qui pourrait bien être le mouvement virtuel de nos membres capables de tracer cette figure » ². Ce n'est pas tant la conscience du mouvement réellement exécuté qui importe que la conscience d'une possibilité de mouvements représentés et en même temps représentant l'espace : il y a là une remarque importante sur la nécessité d'intérioriser le mouvement.

Chez un psychologue belge, Delbœuf, collaborateur de la *Revue philosophique*, on trouve une pensée proche des idées biraniennes. Pour Delbœuf, le sentiment de l'effort est synonyme de conscience ; il emprunte, dit-il lui-même, à Maine de Biran, sa définition de la conscience et presque celle du moi, « mais où je me sépare complètement de lui, ajoute-t-il, c'est quand il n'attribue au moi que ce qui est senti et conçu en moi comme mien, et en exclut comme étranger tout ce qui n'est pas actuellement voulu par le moi » ³. Delbœuf admet que le moi déborde le voulu tout en soutenant que la conscience est effort ; le moi déborde la conscience, et sans doute le conçoit-il plus comme une force que comme un acte. Mais cette réserve faite, Delbœuf définit la prise de conscience d'une façon très claire, « l'animal distingue le moi et le non-moi, à la seule et

1. *Ibid.*, p. 158.

2. *Revue philosophique*, 1889, t. II, Analyse de *Cercle chromatique*, de Ch. HENRY, p. 636-637.

3. *Théorie de la Sensibilité*, Bruxelles, 1876, p. 93.

unique condition qu'il puisse, par un effort volontaire et senti, se donner des sensations en lui-même »¹ ; la sensation est produite par un double concours des choses et de l'individu ; celui-ci, pour pouvoir démêler dans la sensation sa part et celle des choses, doit y apercevoir un état dont il se sache la cause. Or les sensations que l'on peut toujours se donner à soi-même sont les sensations musculaires ; un être appartiendra au genre *animal*, c'est-à-dire sera doué de connaissance, dès qu'il aura la faculté de se mouvoir et de sentir son effort² ; car il ne suffit pas qu'il se meuve, il faut encore qu'il le sache³. Théoriquement, le système musculaire pourrait manquer si, par quelque autre moyen, les vivants avaient le pouvoir de se procurer à eux-mêmes des sensations prévues, car l'essentiel est que l'être se donne volontairement, dans un déploiement senti d'énergie, des sensations semblables à celles qu'il peut recevoir du monde.

Le non-moi est ce qui ne m'obéit pas ; la matière ce qui arrête ma volonté. Delbœuf esquisse une théorie de la perception fondée sur la comparaison de l'opposition des pressions voulues et des pressions non voulues⁴. C'est la motilité qui nous donne les qualités *cinématiques* d'un objet, mouvement, temps, espace, forme ; « localiser un point de l'espace, c'est conjecturer quels mouvements nous devrions faire pour mettre telle portion de notre propre personne à sa place »⁵. L'œil est mobile comme la main, et la perception visuelle des formes dépend des mouvements oculaires. On objectera que ces mouvements sont insensibles ; sans doute, mais c'est l'expérience qui nous a appris à juger, en nous dispensant d'accomplir

1. *La Psychologie comme science naturelle, son présent et son avenir*, Paris, 1876, p. 13.

2. *Ibid.*, p. 16.

3. *Théorie de la Sensibilité*, p. 67.

4. *Ibid.*, p. 84-85.

5. *Revue philosophique*, 1880, t. II, *Sur la fusion des sensations semblables*, p. 648.

ces mouvements ¹. Delbœuf tente même d'expliquer certaines illusions d'optique par la motricité ; par exemple, quand la sensation musculaire augmente, les objets paraissent plus grands.

III. La pensée de Binet développe celle de Ribot ; le psychisme est avant tout effort d'adaptation, la perception est au service de l'action, l'inconscient se définit comme habitude motrice, mais c'est surtout l'analyse qu'il fit, vers la fin de sa vie, de *l'attitude*, qui paraît importante. Comme on l'a noté, Binet eut « le vif sentiment de l'insuffisance d'une psychologie décidée à exclure de ses explications tous les facteurs autres que les sensations ou les images » ², il sentit la nécessité de passer d'une psychologie structurale à une psychologie fonctionnelle et s'efforça de chercher l'essence de la pensée dans un système d'actions ³. L'essentiel, pense-t-il, est de se dégager de l'erreur qui voit partout des états, et d'y substituer des actes, des mouvements ; ces vues, trop tardives peut-être, ne furent jamais beaucoup développées par Binet. Comme le dit M. Nabert, Binet a compris qu'il fallait retrouver la notion d'acte, mais il ne pouvait d'autre part lui donner une signification spirituelle. La notion d'attitude de conscience lui parut vague, et il finit par la préciser en celle d'attitude motrice. L'attitude est un ensemble d'actes virtuels, ce sont des tendances à l'action qui sont arrêtées et subsistent à l'état d'esquisses.

Toute pensée est « une mimique interne et intime » ⁴ ; un jugement affirmatif est un raccourci du geste approbateur, on peut ainsi exprimer en actions intentionnelles la pensée tout entière. « L'attente, l'étonnement, le

1. *La Psychologie comme Science naturelle*, p. 75.

2. NABERT, *L'Expérience intérieure de la Liberté*, p. 75, note.

3. *Année psychologique*, 1909, BINET et SIMON, *L'Intelligence des imbéciles*, p. 146.

4. *Ibid.*, 1911, *Qu'est-ce qu'une émotion ? Qu'est-ce qu'un acte intellectuel*, p. 30.

jugement, l'attention, la reconnaissance, tout cela n'est probablement que l'expression psychique d'attitudes corporelles que nous prenons, ou qui se produisent en nous, dans une forme purement cérébrale, sans qu'elles conduisent à des contractions musculaires complètement réalisées »¹.

Cette théorie, Binet la considère, du reste, comme hypothétique et impossible à prouver² ; il n'eut d'ailleurs pas le temps de la préciser.

V. LE DOCTEUR ED. FOURNIÉ

Plus que chez les aliénistes dont nous avons parlé au début de ce chapitre, nous trouverons chez un médecin qui s'est consacré aux sourds-muets, le docteur Ed. Fournié, une contribution importante à la théorie motrice. Son œuvre, assez considérable, ne fut cependant guère connue des philosophes : son *Essai de Psychologie* de 1877, fut l'objet d'un compte rendu, sévère d'ailleurs, de la *Revue philosophique*³ ; dans la *Parole intérieure*, Egger lui consacre deux pages. Mais à notre époque, il fut découvert par le docteur Mourgue qui, dans un article des *Archives suisses de neurologie*, célèbre l'originalité singulière de ce « modeste médecin-adjoint de l'Institut national des sourds-muets de Paris, aux travaux duquel personne ne paraît avoir pris garde » et où l'on trouve cependant « une position du problème du langage qui, par sa pénétration, dépasse de beaucoup ce qui était professé à ce sujet de son temps »⁴.

C'est à propos et en vue de l'instruction des sourds-muets que Fournié fut amené à construire une psychologie de la pensée et à analyser ses rapports avec le lan-

1. *Ibid.*, 1910, Avant-propos, p. IV.

2. *Ibid.*, 1911, p. 32.

3. *Rev. philos.*, 1877, t. II, p. 105.

4. *Archives suisses de Neurologie...*, 1930, XXV, fasc. 2, p. 245.

gage ; son œuvre illustre le mot de Bébian qu'il cite lui-même : « l'instruction des sourds-muets est comme un cours de métaphysique expérimentale » ¹.

I. La philosophie de Fournié s'oppose au matérialisme comme au spiritualisme éclectique ; considérer l'âme comme matérielle, c'est se payer de mots ; mais on ne peut davantage admettre sérieusement une âme formant un tout distinct du corps ². Ceux qui l'ont admise ont fabriqué une sorte d'âme ni spirituelle ni matérielle, et ont confondu « les vrais pouvoirs de l'âme, qui sont : l'activité sensible et intelligente, la mémoire, l'activité motrice, avec des *notions* qui représentent, non des pouvoirs simples, mais des modes d'activité, tels que : la pensée, l'imagination, le raisonnement, la conscience, la volonté » ³ ; tant il est vrai que l'on ne peut concevoir que les facultés de l'âme s'exercent indépendamment du corps.

Fournié incline vers une conception de l'âme comme forme du corps, ou du moins de l'âme comme force ne pouvant s'actualiser que grâce au corps. L'âme n'est qu'une simple puissance ; l'influence de la vie, son union avec le corps lui permettront de manifester peu à peu ses pouvoirs. L'union de l'âme et de l'organisme est le grand fait de la psychologie.

La connaissance est un phénomène inexplicable à partir du cerveau ; elle n'en est pas moins un fait vital analogue aux autres faits vitaux ; « sentir, c'est vivre d'une certaine façon » ⁴. Il ne faut pas se représenter « l'âme séparée du corps, car on se figure difficilement un esprit pur placé dans le cerveau en ce point où viennent aboutir toutes les fibres sentives (*sic*). On ne saisit pas,

1. Cité par Fournié, *Physiologie et instruction du Sourd-muet*, p. 2.

2. Cf. *Essai de Psychologie*, p. 43, cf. également, *Physiologie du système nerveux*, p. 149.

3. *Essai...*, p. 522.

4. *Ibid.*, p. 37.

dans ces conditions, le lien nécessaire qui doit unir l'esprit à la matière... L'âme n'a pas besoin de l'intermédiaire du mouvement comme le voulait Stahl ; elle est intimement unie à la matière et c'est elle-même qui est mouvement. C'est elle qui communique aux cellules la faculté de percevoir, et les cellules à leur tour fournissent à l'âme, par leurs propriétés particulières, l'occasion d'être multiple sans cesser d'être une, d'être la diversité dans l'homogénéité » ¹. Si jusqu'alors physiologistes et psychologues n'ont pu collaborer, c'est qu'un malentendu a surgi entre eux, et ce malentendu vient de ce qu'ils n'ont pas su trouver un terrain d'entente. « Ce terrain est celui de la parole considérée tout à la fois dans son mécanisme fonctionnel et dans ses attributs psychologiques » ². Le langage est le lieu où la pensée et le corps s'unissent.

II. Les idées de Fournié sur les signes sont dans le prolongement de la pensée biranienne à laquelle cependant il ne se réfère pas ; la nécessité du geste, pour qu'un signe soit constitué et que la pensée se développe, a été exprimée par lui avec beaucoup de clarté et d'insistance. La pensée est un acte ; « penser, enfin, c'est agir d'une certaine façon » ³, donner un sens à un signe ne peut se faire qu'à la condition qu'on institue ce signe soi-même, à nouveau, par un acte ; Fournié a dénoncé avec vigueur ce que l'on pourrait appeler *l'extrinsécisme* du signe ; il n'y a pas de signes qui pénètrent en nous du dehors, si nous ne les reconstruisons pas.

Présentons au sourd-muet un signe extérieur à lui, par exemple, un mot écrit, et, en même temps, l'objet que le mot désigne ; nous enrichissons sans doute sa mémoire et sa vue d'une double impression, mais nous n'aurons rien mis dans sa pensée ; « car la pensée est essentiellement

1. *Ibid.*, p. 41.

2. *Ibid.*, p. 13-14.

3. *Physiologie et instruction du Sourd-muet*, p. 162.

constituée par un acte, et cet acte est effectué par un mouvement-signe » ¹. Il faut que l'intelligence puisse « se donner à elle-même la représentation des idées dont on veut l'enrichir » ². On ne pense pas avec de simples perceptions ; penser, c'est agir. Il faut donc, en même temps qu'on procure à l'individu une sensation nouvelle, lui donner aussi les moyens d'exprimer cette nouvelle manière de sentir. Présenter au sourd-muet un mot écrit sans lui donner le moyen de le formuler, c'est lui interdire de saisir le sens du mot qui est essentiellement un acte. De là découlent deux idées que Fournié a beaucoup développées : l'écriture n'est pas un langage, ce n'est qu'une traduction de la parole ; et le signe écrit n'est compris que s'il peut être formulé ; d'autre part, c'est une erreur de vouloir, à tout prix, et au début surtout, enseigner la parole au sourd-muet ; la mimophonie est un procédé qu'il lui est très difficile d'employer, car il n'entend pas les sons qu'on lui demande de prononcer et il doit éprouver une peine infinie à en régler l'articulation d'après les seules sensations de mouvements.

Il n'y a pas de pensée sans signes. Si Garnier a considéré la faculté motrice comme une faculté spéciale, c'est qu'il ignorait que la pensée ne peut s'exercer sans le secours des signes du langage répétés tacitement ³.

Cette nécessité du langage pour qu'il y ait pensée humaine, Fournié l'a maintes fois affirmée en des termes

1. *Ibid.*, p. 172.

2. *Ibid.*, p. 121. Sur les prédécesseurs de Fournié, Sicard et Itard, cf. J. BOURJADE, *Revue pédagogique*, mai 1928, *Entrée en scène des Méthodes actives par le moyen des Sourds-muets et des Idiots*. « Il ne s'agit pas d'enseigner une langue, c'est une sorte d'argile à animer, une intelligence à éclairer, une âme à réveiller, un être intellectuel à faire penser » (SICARD, *Théorie des Signes*, Paris, 1808, t. I, p. 16).

3. *Essai...*, p. 8, 9. « Un mot n'a un sens déterminé qu'autant que l'intelligence, en créant ce mot, a eu la volonté de lui faire signifier un objet, une impression déjà perçue par elle... cet acte est essentiel et constitue réellement le sens du mot » (*Physiologie et instruction du Sourd-muet*, p. 18). « Nous donnons le nom de réflexion au moment pendant lequel l'être intelligent met en activité d'une manière tacite, les mots signes » (*Physiologie du système nerveux*, p. 385).

d'une admirable netteté : « Le langage est indispensable aux opérations de la pensée ; sans lui l'homme est un être sensitif, supérieur par ses aptitudes, par le feu divin qui l'anime, aux autres animaux, mais ce n'est pas un être pensant »¹. « L'animal, privé de langage, ne pense pas »². Il « ne sait pas qu'il sait »³.

III. La pensée est antérieure au langage qui n'est que son instrument. L'homme est intelligent avant de parler ; sans le secours du langage, il peut même acquérir des notions *distinctes* et les classer, elles constituent autant de modalités diverses des cellules corticales⁴. Ces notions sont le résultat de la distinction que l'intelligence opère entre des perceptions différentes⁵. Elles peuvent être reproduites dans la mémoire, comparées, analysées, complétées sans le secours du langage ; mais tout cela n'est pas encore penser vraiment. Et, pour Fournié, cette connaissance humaine, antérieure au langage, est bien peu de chose. Les signes ne font pas l'intelligence, mais ils lui sont nécessaires. Ils transforment les *notions* en *idées* et confèrent à l'intelligence deux caractères nouveaux : ils lui donnent le mouvement et la vie, et ils la rendent consciente de sa propre activité et d'elle-même.

Le langage rend les idées mobiles et, pour que la pensée se constitue, il faut qu'elle dispose d'éléments mobiles et maniabiles et non de choses stables comme les images ; ce qui manque aux notions, pour être des idées complètes, c'est précisément la mobilité nécessaire à l'évolution de la pensée.

La sensation-signe (qu'il vaudrait mieux appeler perception-signe) est une perception qui résulte de l'activité

1. *Physiologie et instruction du Sourd-muet*, p. 158.

2. *Essai...*, p. 291.

3. *Ibid.*, p. 203.

4. *Ibid.*, p. 439.

5. *Ibid.*, p. 439.

de nos organes, mais il y a en elle quelque chose de plus : un rapport significatif, c'est-à-dire une liaison que l'intelligence établit entre une cause impressionnante quelconque et certains mouvements de telle façon qu'ils s'évoquent mutuellement.

L'intelligence, sans le langage, peut bien établir des rapports, mais, comme elle ne peut les revêtir d'une forme concrète, ces rapports ne seraient, dit Fournié, que des vues de l'esprit. « Les rapports de toute nature n'entrent dans la sphère active de la pensée, à l'état de notion déterminée, qu'à la condition d'être incorporés dans le langage. Le rapport significatif, seul, entre directement dans cette sphère d'activité, parce que lui seul jouit de la prérogative de donner une forme organique à l'intelligence à mesure qu'elle dépense son activité.

L'intelligence, en se revêtant du signe du langage, se fait chair vivante (*verbum caro factum est*) ; elle entre dans les mouvements physiologiques et devient accessible à nos sens » ¹.

IV. Les mouvements nous donnent la connaissance de notre propre activité. La notion est un mouvement grâce aux signes, et « c'est l'accomplissement tacite de ce mouvement, dans les opérations de la pensée, qui nous donne le sentiment de l'activité psychique » ². Fournié n'admet pas une conscience efférente de l'effort ; l'activité ne se perçoit que dans ses résultats.

Demander ce sentiment d'activité à un prétendu sens

1. *Essai...*, p. 299. « L'idée, considérée comme élément de la pensée, est un mouvement voulu, défini par l'intelligence dans le but de soumettre à sa propre perception, sous une forme sensible, sa manière d'être au moment où elle recevait une impression par les sens » (*Physiologie et instruction du Sourd-muet*, p. 4-5). L'idée est l'expression de notre manière de sentir formulée dans un acte ; tous ces mouvements-signes exécutés par nos organes doivent être dirigés par un de nos sens, chez nous, par l'ouïe. Penser consiste à reproduire tacitement les actes de la parole.

2. *Essai...*, p. 432.

musculaire est une erreur ; le sens musculaire n'existe pas ; nous ne sentons pas la contraction de nos muscles, notre activité n'est sentie que dans les modifications de la sensibilité qui résultent de cette activité.

La vie ne se perçoit pas elle-même, mais seulement dans ses résultats extériorisés. « Le moi ne se connaît pas directement lui-même ; il se connaît, en extériorisant ses actes, en leur donnant la forme *percevable* d'un mouvement capable d'impressionner un de nos sens : il se donne ainsi le moyen de se percevoir lui-même »¹. C'est par l'impression qui résulte des mouvements qu'elle provoque, que l'intelligence sent ses propres actes.

Le sentiment de notre activité n'est qu'une partie de la *conscience*, mais il est la condition indispensable de son développement complet. C'est grâce au mouvement que l'homme se reconnaît soi-même. Il faut, pour que l'homme reconnaisse un objet, qu'il l'imprègne de son activité propre ; en le revoyant, il a alors « le sentiment de son activité passée parce que, en ressentant et en reconnaissant cet objet, il sent que le travail nécessaire pour distinguer cet objet de tout autre a déjà été effectué par lui. Il se ressent et se reconnaît dans ses propres actes »². Dans la reconnaissance, toujours, est impliqué le sentiment de notre activité. Supposons un homme incapable de mouvements et doué de la vue ; il percevra l'image d'une lumière, par exemple, mais il n'en aura pas conscience. Un premier degré de conscience, la conscience sensible, naîtra lorsque, grâce à la mémoire, l'être sera simultanément modifié par un souvenir et par une perception réelle ; c'est grâce à la simultanéité de ces impressions, l'une réelle, l'autre remémorée, que nous avons conscience d'être modifiés d'une certaine façon par une impression quelconque. « En d'autres termes, avoir cons-

1. *Ibid.*, p. 86.

2. *Ibid.*, p. 258.

science qu'on est impressionné d'une certaine façon, c'est se souvenir qu'on peut l'être d'une autre ; sans ce souvenir, la perception est un phénomène vital inconscient, et pas autre chose » ¹.

Donnons à notre individu la possibilité de se mouvoir, une nouvelle sorte de conscience apparaît en lui. « L'homme privé de mouvement, et recevant des impressions variées, peut avoir conscience de ses diverses modifications dans sa manière de sentir ; mais cette conscience n'est pas réellement complète si le mouvement des organes, en modifiant les rapports du corps avec le monde extérieur, ne vient pas lui donner le sentiment de sa propre activité, et aussi le sentiment que la perception des impressions provenant de l'extérieur est bien en lui et non en dehors de lui » ².

Jusque-là, il n'y a que conscience sensible : elle est au fond un mécanisme *involontaire* organiquement représenté par les éléments du cerveau. Mais l'homme possède aussi une conscience intelligente. Ces deux consciences ne se distinguent pas l'une de l'autre par le nombre de leurs éléments et leur mécanisme ; ce qui les distingue, c'est que, dans l'une, perception et souvenir sont unis par une simple association, dans l'autre, par un véritable rapport. « La sensation n'est pas une idée dans le sens que l'on accorde généralement à ce mot ; car nous ne pensons pas avec de simples perceptions », l'intelligence ne serait alors que passive, « l'opération la plus élémentaire de l'esprit humain suppose un acte, l'établissement d'un rapport entre deux perceptions. A cet effet, l'intelligence doit caractériser ce qu'elle a ressenti, et se donner la perception de cette opération ; il faut, en d'autres termes, que par un signe particulier qu'elle détermine elle-même,

1. *Ibid.*, p. 371.

2. *Ibid.*, p. 372. « Entre l'être purement sentant et l'être intelligent, il y a un abîme immense ; mais cet abîme si profond, l'homme l'efface par un mot ; il dit : *je suis...* » (*Physiologie du Système nerveux*, p. 290).

elle se donne la perception en recevant une impression » ¹. « *La conscience intelligente*, s'affirmant elle-même par les signes du langage, est essentiellement *volontaire*;... elle ne peut se produire qu'avec la fonction-langage » ².

Fournié n'a pas dégagé pleinement sa pensée d'un physiologisme parfois étouffant, il y a chez lui des équivoques; le signe est trop conçu comme substitut ou enveloppe d'une pensée préexistante, mais quelques idées importantes sont bien affirmées chez ce penseur solitaire: d'abord que tout signe est un geste voulu, puis que la connaissance intelligente est réflexion et enfin que la pensée ne s'apparaît et ne s'appartient que dans le signe.

CONCLUSION

En dehors du docteur Fournié qui montre comment la pensée doit aux gestes-signes d'exister pour elle-même et qui est à mettre à part, que nous apporte la psychologie expérimentale? Ribot et son groupe ont édifié une *théorie motrice* des phénomènes mentaux. Cette théorie, sauf chez Taine très fidèle aux Anglais, est orientée assez généralement vers le sujet individuel; le rôle des mouvements comme constructeurs de l'espace et des objets, comme moyen d'extérioriser est peu décrit, sauf chez Féré; c'est une idée qui n'est pas au premier plan, loin de là. Cette psychologie a surtout, à propos de la motricité, considéré les fonctions par lesquelles elle assure la vie du sujet; à une psychologie qui, quoiqu'on en pense souvent, était désireuse de retrouver, comme le dit M. Nabert de Binet ³, l'acte sous l'état, mais qui ne pouvait concevoir cet acte comme spirituel, la motricité offrait le moyen de réintégrer le

1. *Essai...*, p. 372.

2. *Ibid.*, p. 387.

3. *L'Expérience intérieure de la Liberté*, p. 75, note.

dynamisme sous la structure. Le mouvement est avant tout, pour Ribot et Binet, le principe d'organisation, le moyen de synthèse et de liaison des états de conscience : il est le médiateur entre la personnalité organique et affective et les représentations claires ; la perspective biranienne est renversée.

La psychologie qui veut être positive incline facilement vers l'objectivisme. C'est ce qui lui est arrivé avec un homme dont l'œuvre comme l'importance sont considérables, le docteur Pierre Janet. Dans *l'Automatisme psychologique* (1889), au début de sa carrière, ce psychologue avait manifesté son admiration pour Biran et sa description d'une conscience purement affective dénuée de sentiment de la personnalité ; mais l'auteur ne considère pas la doctrine biranienne de l'effort moteur, et, dans l'activité de synthèse qui constitue la conscience personnelle, il ne semble pas donner un rôle particulier aux éléments moteurs.

Ses considérations sur la hiérarchie des tendances l'ont amené à placer, au sommet de la vie psychologique, la « fonction du réel » qui n'est pas sans analogie avec l'attention à la vie de Bergson ; cette fonction du réel se définit avant tout par l'insertion libre et aisée dans la réalité : l'action efficace dans la société et sur les choses, la possibilité d'inventer, l'attention disponible, le sentiment de réalité, la certitude, la perception du présent, tous ces traits caractérisent la fonction du réel qui, au fond, représente le sommet de l'activité du vivant, puisque le vivant n'existe que par son insertion dans les choses. C'est donc l'action heureuse, libre, novatrice, efficace qui définit la conscience la plus élevée ; bien des troubles psychologiques se caractérisent précisément par le rétrécissement ou la suppression de l'action ¹.

1. « Ce qui fait le trouble de la pensée, c'est la suppression de l'action, c'est que la pensée n'est plus restée en rapport avec l'action... La pensée n'a de valeur que lorsqu'elle a des rapports avec l'action. La pensée est sortie de

Si intéressantes et fécondes que soient ces vues d'un point de vue proprement psychologique et surtout médical, nous ne croyons pas que, *du point de vue où nous nous plaçons dans cet ouvrage*, elles apportent quelque chose de vraiment neuf par rapport aux idées bergsoniennes dont nous parlerons longuement. Nous nous demandons comment se constitue une conscience ; et notre thèse est qu'elle ne peut se réaliser qu'en prenant la forme d'une intention motrice ; or P. Janet se met à un point de vue diamétralement opposé, il ne veut connaître aucune intériorité et se met à un point de vue objectif. Nous plaçant au point de vue du sujet, nous demandons pourquoi la conscience ne peut se poser qu'en se jouant ; P. Janet ne voit dans la conscience qu'un jeu de conduites externes. Sa psychologie a de plus en plus évolué vers cette forme de psychologie du comportement que l'on appelle psychologie de la conduite, et qui consiste à étudier les faits psychologiques de l'extérieur : « nous avons ramené la psychologie à des actes, des conduites, que l'on pouvait voir du dehors et nous avons toujours soutenu que c'était là l'essentiel de la psychologie »¹.

Mais son habileté fut de distinguer deux sortes de conduites : les conduites extérieures, actions visibles communes et de conscience peu profonde, et les conduites intérieures beaucoup plus originales et variées ; les conduites intérieures sont rendues possibles par le langage qui apparaît, sous cet angle, comme le grand fait humain ; par le langage, nous réagissons à nos actions et nous superposons nos conduites² ; la pensée n'est pas

l'action, elle n'a jamais été qu'une métamorphose de l'action... La pensée est une forme d'action » (*La Pensée intérieure et ses Troubles*, publication Chahine, compte rendu polycopié du cours du Collège de France, 1926-1927, p. 391).

1. *Ibid.*, p. 2.

2. « Ce qui caractérise ces actions et les distingue des actes inférieurs c'est que le mouvement est précédé d'une représentation qui, à mon avis, est presque toujours une simple expression verbale de l'acte. Le développement du langage a permis à l'homme de faire la même action de deux manières différentes : il peut la faire par des mouvements des membres comme dans les formes élémen-

autre chose qu'une action raccourcie, une conduite qui s'est amenuisée jusqu'à n'être plus connaissable que du seul individu ; il suffit de dire que la pensée est une réduction de l'action, que c'est une action petite pour continuer à lui appliquer la même interprétation qu'aux conduites extérieures et visibles, et c'est à cette seule condition que l'on en pourra parler scientifiquement. Grâce au langage, la volonté est action de commander, la mémoire action de raconter, le sentiment de présence, par exemple, une disposition à agir de telle façon, etc...

Cette façon de concevoir la psychologie peut sembler légitime comme tout point de vue conventionnel ; elle a l'intérêt de considérer les faits psychologiques comme homogènes aux faits de la nature et sous un angle objectif ; mais on peut se demander si elle est au fond tellement cohérente. C'est à des conduites que Janet réduit la vie intérieure, la pensée et même les sentiments, or « la conduite n'est pas autre chose que l'ensemble des réactions externes de l'être vivant »¹. Mais en faisant cette réduction, n'élimine-t-on pas précisément l'objet de la psychologie ? Peut-on parler de conduite sans supposer un principe unificateur et animateur de cette conduite ? Janet veut se tenir sur le plan du *vu*, mais précisément, ce plan est-il consistant par lui seul ? Janet parle de conduite diminuée, raccourcie, mais que signifie cette expression ? ou la conduite diminuée est encore du visible (au moins en droit), et elle est analogue à la conduite extérieure ; mais en quoi sera-t-elle le moins du monde pensée ? pour être pensée, il faut qu'elle soit conduite de conduite, c'est-à-dire véritablement une conduite *intériorisée* ; la pensée ne peut être qu'une conduite *pensée*.

Janet parle d'une conduite diminuée, mais si la conduite diminuée l'est simplement en quantité, et qu'elle

tares, il peut la faire simplement par des paroles » (*Journal de Psychologie*, 1921, p. 336).

1. *La Médecine mentale*, p. 73.

soit de même nature que la conduite externe, contenant seulement moins d'éléments ou de moments, on n'en voit point l'intérêt ; le schème d'un chien, quand il est dessiné en lignes visibles, n'est plus un schème, c'est le dessin d'un chien quelconque ; il n'y a de schème que pour une conscience qui schématise et « diminue » le dessin, de façon à indiquer les lignes générales qui donnent la méthode d'action pour dessiner un chien ; une conduite diminuée n'a d'intérêt psychologique que si elle est contractée dans son intention, et pour cela il faut qu'elle soit intériorisée.

La psychologie de la conduite a parfaitement le droit d'essayer de tout exprimer en termes d'action et de conduite ; dans cette perspective, un disciple de P. Janet, M. M. Jousse a développé toute une psychologie du langage qui considère l'homme comme un gesticulant et un mimant et dont l'intérêt est grand. Mais ces tentatives ne rentrent pas dans le cadre de notre étude, parce qu'elles adoptent l'attitude objective qui fait disparaître notre problème. Cette attitude ne veut connaître de la vie intérieure que ce qui en peut être étalé sur le plan du *vu* ; mais la vie intérieure ainsi considérée n'est plus intérieure ; nous nous demandons même si les mots *action* et *conduite* gardent un sens, quand action et conduite ne sont pas mises en relation avec une intériorité ; la vie psychologique ne peut pas être *aplatie* ; si on lui ôte sa profondeur, on la détruit ; elle est essentiellement réflexive ; il faut que dans tout acte de conscience le sujet manifeste sa présence, présence mystérieuse et scandale pour l'introspection, mais non pour la réflexion ; et nous croyons précisément — c'est toute notre thèse — que l'intention motrice ou le geste sont cette frontière inassignable où le donnant devient donné, le construisant construit, où l'introspection se féconde par la réflexion.

CHAPITRE VIII

LE RETOUR AU BIRANISME : L'EFFORT DANS LA PHILOSOPHIE DE RAVAISSON

Ravaisson fut un indépendant qui ne joua pas au chef d'école ; peut-être à cause de cela, fut-il le seul philosophe français du milieu du XIX^e siècle qui exerça une longue et profonde action. Il connaissait la pensée de Maine de Biran par son œuvre éditée, c'est-à-dire peu de chose, mais vraisemblablement aussi, par l'intermédiaire de Cousin. D'autres influences s'exercèrent sur Ravaisson, et furent sans doute, comme celle de Schelling, plus importantes ; mais l'influence biranienne fut assez profonde sur lui pour que Ravaisson nous apparaisse comme le véritable héritier de Maine de Biran. L'article qu'il publia, en 1840, et où il s'efforçait de substituer à la doctrine des Ecossais et à celle de Kant la doctrine de Maine de Biran qu'il appelle « le réformateur de la philosophie en France »¹, fut un vrai manifeste contre l'éclectisme et constitue l'entrée dans l'histoire des idées de la pensée biranienne.

Nous essayerons de grouper, en prenant l'idée de *l'effort* comme centre, les principales vues de la philosophie ravaissonienne ; autour de ce thème s'organisent les

1. *Revue des Deux-Mondes*, 1^{er} novembre 1840, p. 212.

éléments aristotéliens, schellingiens et biraniens dont Ravaisson compose une symphonie grandiose, plus suggestive que précise. Une double analyse, subjective et objective, nous montrera comment, dans et par l'effort, la conscience se réalise ; puis en suivant l'effort dans deux directions opposées, nous verrons se dessiner toute une métaphysique : en regardant l'effort se disperser et se dégrader dans l'habitude, nous comprendrons ce qu'est la nature ; en approfondissant l'effort quand il se concentre et s'unifie, nous apercevrons l'esprit.

1. L'EFFORT TYPE ET ABRÉGÉ DE LA CONSCIENCE DISTINCTE

Les premières pages de *L'Habitude* esquissent un tableau de l'univers : le monde est une hiérarchie d'êtres où le supérieur est la forme de l'inférieur et l'inférieur la matière du supérieur ; à mesure qu'on s'élève on voit croître la spontanéité et l'indétermination. La forme la plus élémentaire d'existence est l'étendue mobile ; c'est elle qui caractérise les corps ; mais, dans le domaine des corps, s'il y a de l'être, il n'y a pas des êtres ; et cela pour deux raisons : d'une part, un être n'est que s'il est *un*, et il ne l'est qu'en réalisant une double synthèse d'espace et de temps ; or, dans le monde inorganique, les changements ne s'accomplissent pas dans un temps mesurable ; il y a passage immédiat de la puissance à l'acte sans qu'une puissance permanente survive à l'acte. Le corps n'a pas d'individualité dans le temps ; on le transforme, il ne se transforme pas. D'autre part, les éléments qui le constituent sont anéantis dans l'homogénéité du tout ; l'homogénéité exclut l'individualité et l'unité véritable qui ne peut se concevoir que comme l'unification d'une diversité. A ce degré, l'existence, indéfiniment multiple, est sous l'empire de forces diffuses où le fait semble

se confondre avec la loi ; il n'y a pas d'êtres parce qu'il n'y a pas de pouvoir individuel d'initiative. Les corps, dit Ravaisson « sont livrés sans réserves et immédiatement soumis aux influences du dehors, qui font leur existence même »¹ ; comme plus tard chez Bergson, la chose est définie par le *pour l'autre*.

Mais avec la vie, apparaissent des êtres qui se posent en effectuant une synthèse du temps et de l'espace ; le changement, chez eux, réclame une durée et des intermédiaires ; à ces intermédiaires dans le temps répondent des moyens dans l'espace, les organes ; l'unité hétérogène dans l'espace est l'organisation, l'unité successive dans le temps est la vie. Ce qui la caractérise, c'est un pouvoir d'initiative ; elle subit l'influence du dehors, mais elle y répond ; « la vie implique l'opposition de la réceptivité et de la spontanéité »².

Dans la vie végétative, les transformations possibles sont peu nombreuses ; le principe n'est pas très éloigné de sa fin. Le végétal se construit, grâce à un développement dans l'espace, selon une forme qui le définit, et, pour cela, il faut au végétal une certaine durée continue. La vie animale manifeste plus de variété et de complexité. L'animal se meut, au moins par parties, sinon en totalité ; il est sensible à certaines excitations des objets ; son activité n'est plus continue mais intermittente ; et cette intermittence permet une plus grande spontanéité, car le pouvoir d'initiative se manifeste mieux, quand le mouvement recommence après avoir cessé et en l'absence de toute cause externe. A un degré plus élevé de la vie, le vivant se meut tout entier dans l'espace. L'opposition de la réceptivité et de la spontanéité prend une forme nouvelle ; de nouveaux organes recueillent des excitations venues de plus loin et par des intermédiaires plus

1. *De l'Habitude*, éd. Baruzi, Paris, 1927, p. 7.

2. *Ibid.*, p. 8.

subtils ; les mouvements sont plus complexes, plus amples et de plus en plus disproportionnés aux excitations. Cette disproportion et cette indépendance montrent qu'entre l'excitation et la réaction s'intercale un *centre* de spontanéité réglant par lui-même sa réaction de moins en moins immédiate et nécessaire. Lorsque la vie élève les organes du mouvement au dernier degré de perfection, l'activité libre apparaît, et, avec elle, le moi, la conscience, l'intelligence et la volonté ; nous passons alors du dehors au dedans ; il faut nous établir dans la conscience où « c'est le même être qui agit et qui voit l'acte » ¹.

L'analyse objective que nous venons de faire montre que les êtres ont de plus en plus à se réaliser ; leur progrès consiste dans l'indétermination qui laisse toujours plus de place à leur spontanéité ; la durée (et le mot se trouve chez Ravaisson) est essentielle à tous ceux chez qui il y a une distance entre le principe et la fin, et qui sont, en quelque sorte, d'autant plus êtres que cette distance est plus grande. L'analyse subjective commence nécessairement au point où il faut poser un *dedans* pour rendre raison du *dehors*. Elle aboutira à montrer la condition et le type même de la conscience dans l'effort tel que Biran le comprenait.

La condition de toute pensée et de toute existence est l'unité, mais l'unité ne se comprend que dans l'acte d'unifier une diversité ; toute connaissance sera synthèse d'une diversité. Comme ce que nous connaissons est dans l'espace et dans le temps, toute connaissance sera une synthèse spatio-temporelle. L'entendement ne saisit la quantité qu'en y distinguant une pluralité de parties, grâce au nombre ; et l'idée d'une pluralité de parties ne se détermine « que sous la condition plus particulière encore de la distinction d'intervalles qui les séparent ; en

1. *Ibid.*, p. 17.

d'autres termes, l'entendement ne se représente le nombre que dans la pluralité des limites d'une quantité continue »¹. Mais l'espace n'offre pas l'unité ; c'est en moi que je la trouve, et je la transporte dans l'espace pour me l'opposer. Par cette première étape, je constitue une pluralité de divisions d'étendue qui sont les reflets de ma propre unité. Mais pour me représenter la totalité de ces parties, je dois les ajouter les unes aux autres ; et cette addition ne se fera que par moi qui, à la fois dans le temps et hors du temps, change et demeure à la fois. Cette addition se réalise à travers la continuité de l'étendue où il faut un passage continu d'une extrémité à l'autre par toutes les divisions intermédiaires, « ce passage est le mouvement, le mouvement que j'accomplis immobile, du sein de mon identité »².

Le mouvement qui opère la synthèse de l'espace par le temps est le schème de toute conscience. Passage continu où le temps s'unit à l'espace, le mouvement ne peut me représenter la synthèse de la diversité que s'il émane de mon initiative, et s'il est déterminé dans sa fin. Je ne peux vouloir un mouvement sans l'orienter, le diriger d'une part et d'autre part le mesurer, l'apprécier d'après sa quantité, son intensité ; cette intensité ne s'apprécie que dans la conscience d'une force qui s'oppose à une résistance ; tout mouvement comporte un élément de passion qui contribue à sa détermination.

Voilà pourquoi dans toute conception distincte est enveloppée une conscience obscure de notre vouloir et de notre moi et que « rien ne nous est distinctement intelligible que ce que nous pouvons nous figurer dans le champ de l'imagination ; nous ne concevons rien en effet d'une manière distincte que nous ne nous décrivions en effet à

1. *Ibid.*, p. 19.

2. *Ibid.*, p. 20. Dans le *Testament philosophique*, éd. Devivaise, Paris, 1933, Ravaisson dit : « L'action est comme un instant qui durerait sans succession » (p. 61).

nous-même dans un espace imaginaire »¹. L'entendement est parallèle à l'activité motrice ; toute conscience distincte implique « une diversité qu'on se représente sous la forme d'une étendue, et dont on parcourt les intervalles par la pensée. Toute opération de l'entendement enveloppe l'imagination d'un mouvement »². Pour Ravaisson, la pensée distincte, entendement et volonté, calquée sur la fonction motrice, ne connaît rien que de discontinu, elle ne détermine que des limites ; mais l'être véritable s'atteint en dessous des mouvements figurables dans l'espace, là où les contraires s'unissent et où s'opère le mystère de l'identification du réel et de l'idéal dans un acte d'intelligence et de désir³.

Dans cette analyse où sont distinguées les diverses étapes logiques de l'éveil de la conscience, faut-il penser que Ravaisson passe, par un raisonnement ambigu, de Kant à Biran, comme le dit M. Dopp⁴ ? Peut-être subsiste-t-il chez Ravaisson quelque équivoque, mais son ambition nous paraît être d'unir les deux philosophes et de les compléter l'un par l'autre. On peut concevoir la médiation de la motricité de deux manières : on lui demande ou bien d'effectuer la synthèse de l'espace et du temps, ou bien de réaliser, par l'opposition de l'effort et de la résistance,

1. *De l'Habitude*, p. 21.

2. *Ibid.*, p. 56.

3. Cf. *Ibid.*, p. 46-47, 60-61 ; *Revue des Deux-Mondes*, 1^{er} novembre 1840, p. 209. Sur la subordination de l'entendement à l'espace ou plutôt, selon nous, à la fonction motrice, voir R. BERTHELOT, *Un Romantisme utilitaire*, t. II, Paris, 1913, p. 88 et 99. Sur ce gros problème, Ravaisson est comme toujours très bref ; il semble bien que l'entendement ne nous donne que de l'extériorité, et c'est en nous que nous saisissons, dans l'unité de l'acte, la disposition, la puissance, le dynamisme. Tout cela, évidemment, est très proche de la pensée Bergsonienne, mais reste assez vague.

4. « La perception distincte enveloppe nécessairement un mouvement. Et tout mouvement réel est doué de quantité, d'intensité. L'activité volontaire doit servir à spécifier la perception distincte. Elle doit donc impliquer sa propre mesure. Cette mesure est la conscience de l'effort, signe de l'énergie de la cause, donc du « degré de réalité ».

C'est par ce raisonnement passablement ambigu que Ravaisson nous conduit de Kant à Maine de Biran ». (J. DOPP, *Félix Ravaisson. — La Formation de sa pensée d'après des documents inédits*. Louvain, 1933, p. 232-233).

la distinction impliquée dans toute connaissance réfléchie. Nous verrons que le progrès de la *théorie de l'effort* consistera précisément à faire la synthèse de ces deux idées ; c'est ce que Ravaisson, le premier, a tenté.

L'effort n'est pas seulement la condition, il est aussi pour Ravaisson le type même et l'abrégé de toute conscience. On le comprendra en réfléchissant à ce que représentait le biranisme aux yeux de Ravaisson. Dans l'article de 1840, Ravaisson montre que la philosophie écossaise ne peut pas remonter des phénomènes à l'être par la méthode baconienne d'induction. Kant ne nous permet pas davantage d'atteindre des êtres ; causes et substances ne sont pour lui que « les réalisations symboliques des conditions de l'intelligence humaine ». « La pensée de Bacon et de Locke, tombée dans le pays de Descartes et de Malebranche, ainsi qu'une plante qui change de nature en changeant de climat, s'y est métamorphosée secrètement. Du point de vue de la matière, la philosophie française s'est élevée, par une suite de degrés que nous essayerons de marquer, au point de vue de l'esprit »¹. Et Ravaisson retrace les progrès de ce que nous avons appelé la *conscience motrice*, de Condillac à Maine de Biran. Condillac (Ravaisson ne tire pas, croyons-nous, tout le parti possible des textes qu'il cite) trouve la révélation d'un monde extérieur dans le mouvement involontaire de la main se heurtant au corps propre. Destutt de Tracy remonte jusqu'au sentiment interne du mouvement voulu, encore que la volonté soit chez lui confondue avec le désir. Biran dégagera de ce sensualisme la théorie nouvelle ; il sépare d'abord l'activité de la passivité et montre que l'être se distingue de ses sensations grâce à la conscience de son activité telle qu'elle résulte d'un effort luttant contre une résistance ; mais

1. *Revue des Deux-Mondes*, 1^{er} novembre 1840, p. 210.

surtout il a vu que « la conscience de cette volonté motrice n'est pas un composé de deux faits, d'un côté le mouvement, de l'autre la volonté qui le produit. Le mouvement ne nous est pas donné ici comme détaché de l'acte qui le fait être, et l'acte de la volonté ne nous est pas connu hors de ce mouvement actuel où il se réalise »¹. Ravaisson cite les textes importants des *Réponses aux objections* de Stapfer que Cousin avait édités en 1834, et où Biran indique l'essentielle relativité de l'effort. « Ainsi, continue-t-il, la conscience de l'activité motrice est la connaissance immédiate d'une cause, d'une cause liée en un fait indivisible avec son effet. Ce n'est pas la connaissance abstraite d'une simple capacité, d'une cause à part de son effet, mais bien d'une cause agissante et dans son efficacité réelle. Cette cause, c'est moi-même, moi, me manifestant dans un signe extérieur en contraste avec le *non-moi* où je l'imprime. La cause efficace n'est point *l'objet* seulement de la conscience, elle est le *sujet* qui sait, et, à vrai dire, la conscience elle-même »².

Les Écossais ont trahi Bacon en imaginant que sa méthode était « également et parallèlement applicable aux phénomènes internes et aux phénomènes externes »³. Biran n'a pas séparé ce qui est lié par une unité vivante ; il pensait que la connaissance du moi supposait toujours celle du non-moi ; la réflexion n'était pas pour lui une faculté de connaître subsistant à part et portant sur des objets séparés ; elle était cette connaissance, par l'âme, de ses propres opérations sur ces perceptions : « Maine de Biran a montré que, dès la première expérience intérieure qui nous révèle à nous-mêmes, nous avons le sentiment de notre pouvoir actuel, le pressentiment assuré de sa permanence ; nous nous révélons à nous-mêmes comme une force durable. Dès la première expérience, nous

1. *Ibid.*, p. 213.

2. *Ibid.*, p. 213.

3. *Ibid.*, p. 214.

croyons donc que nous sommes dans l'absolu de notre être ce que nous savons être dans le fait transitoire et relatif d'une action présente »¹. Et cependant, dit Ravaisson, Maine de Biran pensait que nous nous ignorons en tant que substance ; le fond passif de notre être nous échappe, nous ne nous connaissons qu'à titre d'activité ; « il nous semble, au contraire, ajoute-t-il, que, dans la conscience, la volonté ne saurait se suffire, et que, hors de la réalité substantielle dont on la sépare, elle n'est qu'une abstraction »². Nous verrons plus loin comment il entend cette réalité substantielle, mais on aimerait que Ravaisson ait plus nettement dégagé de l'analyse biranienne une méthode de pure réflexion.

L'effort, origine et type de la conscience distincte, combine tous les degrés possibles de l'activité et de la passivité ; il exprime, par là, tous les degrés de l'existence ; en lui s'équilibrent action et passion, perception et sensation ; il est le moyen terme où se touchent ces contraires. En étudiant les instruments par lesquels il se réalise, Ravaisson esquisse en quelques pages, un traité des sensations. Le tact est l'organe propre de l'effort ; il offre tous les degrés de développement : lorsque les organes du tact sont hors de la sphère du mouvement volontaire, seule la sensation règne et ne procure que des affections vagues ; lorsque, au contraire, il s'agit d'organes tactiles qui obéissent entièrement à la volonté, sans résistance, la perception règne seule ; tout est objet d'intelligence et de science ; mais le sujet périt également dans les deux cas ; dans la passion, il est tout en soi, ne se distinguant pas de soi-même ; dans l'action pure, il est tout hors de soi, et ne se connaît plus. L'effort, où passion et action s'équilibrent, où l'action entre en con-

1. *Ibid.*, p. 218-219.

2. *Ibid.*, p. 219.

traste avec la passion, assure la conscience du moi. Le goût et l'odorat ne supposent que des mouvements préparatoires pour mettre en contact l'objet et l'organe ; mais leurs organes sont étrangers au mouvement, aussi ne connaissent-ils ni extériorité, ni objectivité : le sujet ne sait si l'odeur est lui ou autre que lui. L'ouïe implique un mouvement dans sa fonction, mais, surtout, la voix, en lui prêtant son activité, permet de faire du son un objet distinct qui se décompose et s'explique. La vue est le plus mobile des sens ; les mouvements de l'organe sont multipliés par les mouvements du corps ; la couleur, objet propre de la vue se manifeste dans l'étendue par conséquent dans le mouvement ; aussi l'étendue visible est-elle par excellence, objet de perception précise ; c'est le schème ordinaire des idées.

II. LES DEUX ORIENTATIONS DE L'EFFORT : DÉGRADATION ET SPIRITUALISATION

Mais l'effort se dégrade. L'habitude nous fait assister à son effacement progressif ; elle est par là singulièrement instructive, car elle nous montre comment une intention réfléchie s'incarne et devient une seconde nature, comment la liberté devient inclination. Pour Ravaisson, le mouvement habituel n'est pas du *mécanique* ; il reste de *l'intelligent* ; le propre de l'habitude est de diminuer l'intervalle qui existe entre l'idée de l'acte et l'acte ; sur le plan réfléchi, l'intelligence s'oppose la fin qu'elle conçoit ; sur le plan de l'habitude, elle s'identifie à cette fin ; le penchant que crée l'habitude est comme un *conatus* aveugle et fixé. Dans l'habitude, l'intelligence n'est pas asservie par quelque force étrangère ; c'est elle-même « qui s'abandonne de plus en plus à l'attrait de sa propre pensée »¹, et séduite par ses propres œuvres, ne se dis-

1. *De l'Habitude*, p. 38.

tingue plus de soi ; elle s'absorbe dans la substantialité de ses propres idées. L'habitude implique une dispersion de l'effort dans le temps et l'espace ; le mouvement se répand dans la multiplicité des tendances et des organes, l'effort défait son unité.

On sait comment, grâce à ces considérations, Ravaisson comprend la nature et voit, en elle, vie et aspiration. « Dans l'homme, le progrès de l'habitude conduit la conscience, par une dégradation non interrompue, de la volonté à l'instinct, et de l'unité accomplie de la personne à l'extrême diffusion de l'impersonnalité. C'est donc une seule force, une seule intelligence qui est dans la vie de l'homme le principe de toutes les fonctions et de toutes les formes de la vie » ¹.

Mais la conscience de soi inaugure une nouvelle vie, et nous devons approfondir l'effort par le dedans maintenant, quand il se concentre et s'unifie ; l'âme, parvenue à la conscience de soi, n'est plus seulement la forme d'un vivant ; une nouvelle existence commence qui aspire au Bien absolu ; vie spirituelle à laquelle semble tendre, sans pouvoir l'atteindre, la vie du corps. Et de cette vie, l'effort, si nous le *réfléchissons*, nous livrera le dynamisme. L'effort moteur suppose, antérieure à lui, une tendance qui, en se développant, provoque la résistance, « c'est l'activité originelle, antérieure à l'effort qui, réfléchie par la résistance, entre en possession de soi et se pose elle-même dans une action volontaire » ². De même, la volonté suppose un bien vers lequel elle est intérieure-

1. *Ibid.*, p. 49. Et ailleurs : « toute la suite des êtres n'est donc que la progression continue des puissances successives d'un seul et même principe, qui s'enveloppent les unes les autres dans la hiérarchie des formes de la vie, qui se développent en sens inverse dans le progrès de l'habitude. La limite inférieure est la nécessité, le Destin, si l'on veut, mais dans la spontanéité de la Nature ; la limite supérieure, la Liberté de l'entendement. L'habitude descend de l'une à l'autre ; elle rapproche ces contraires, et, en les rapprochant, elle en dévoile l'essence intime et la nécessaire connexion » (*De l'habitude*, p. 51).

2. *Revue des Deux-Mondes*, 1^{er} novembre 1840, p. 219.

ment orientée ; le vouloir n'est que le formel de l'acte, c'est le désir qui en constitue la matière. Mais le désir n'est pas encore le fond de la conscience ; pour que le Bien auquel l'âme aspire la meuve, il faut que ce Bien soit déjà présent en elle par un amour, et cet amour, par lequel l'âme et le Bien sont profondément identiques, par lequel le Principe et la Fin s'unissent, est la substance même de l'âme. Ainsi l'effort, par l'élan et l'orientation qu'il recèle, nous livre le secret des choses et de nous-mêmes : « Après avoir trouvé l'âme dans une tendance ou désir immortel qui se détermine soi-même incessamment, comme une loi vivante, à une suite réglée de manifestations extérieures, du fond de l'éternel amour, demandera-t-on encore au delà un sujet absolument passif ? Que serait-ce qu'un sujet au-delà ou plutôt en-deça de tout acte, sinon : ou la simple capacité d'être, la puissance nue de l'âme elle-même, pure conception réalisée, ou bien la matière où cette puissance se manifeste et se figure, et qui n'existe que par la forme qu'elle lui donne ? Que serait-ce non seulement dans l'âme, mais en toute chose ? Le substrat passif des phénomènes n'est qu'une abstraction réalisée par l'imagination et il n'y a de réalité véritable que dans l'activité interne de l'Esprit »¹.

IV. MAINE DE BIRAN ET RAVAISSON

Il faut essayer de marquer les différences qui existent entre Biran et Ravaisson ; deux points nous retiendront : la conception de l'habitude et celle de l'effort. Dans la thèse *De l'Habitude*, la psychologie biranienne est au service d'une philosophie de la nature. A l'exemple de Biran, Ravaisson considère l'habitude moins comme une chose à étudier que comme une méthode pour comprendre

1. *Ibid.*, p. 220-221.

l'existence. Mais son orientation est assez différente. Biran avait vu dans l'habitude un réactif précieux pour mettre en évidence la dualité humaine et déceler l'activité et la passivité qui se combinent dans l'acte de conscience. Ravaisson trouve en elle ce moment privilégié où l'on voit l'esprit devenir nature ; c'est une sorte de *différentielle* qui indique ce que l'existence devient quand la conscience s'efface. Biran regarde vers le sujet ; c'est l'éveil du moi, le *cogito* qui l'intéressent ; l'habitude, il est vrai, en facilitant l'activité, contribue indirectement, à la veille du moi, mais, en enveloppant l'activité dans ses propres produits, elle obscurcit la conscience ; la réflexion et l'existence sont une conquête qui doit être incessamment renouvelée. Chez Ravaisson l'aspect *dramatique* de la philosophie de l'effort disparaît ; la conscience n'y est plus opprimée par la vitalité ; elle ne se préoccupe pas de savoir ce qu'elle peut pour se libérer et se rendre heureuse. Il règne, dans l'œuvre de Ravaisson, un climat tout autre, fait de sérénité et de confiance ; l'optimisme de l'artiste voit la nature belle et complaisante à l'homme ; la loi des membres, la loi d'habitude, dira Ravaisson, n'est pas une loi de contrainte, mais une loi de grâce. Nous sommes loin de Biran.

L'interprétation qu'ils ont donnée des effets de l'habitude mérite d'être précisée. Pour Biran, toute impression s'affaiblit par l'habitude ; mais les *sensations* s'obscurcissent alors que les *perceptions* s'éclairent : c'est l'indice que sensations et perceptions émanent de deux facultés distinctes ; si la sensation, affaiblie, s'obscurcit, et, si elle ne cède pas la place à une perception, c'est qu'elle ne contient aucun élément actif. L'habitude altère les éléments passifs, mais non les éléments actifs ; les odeurs ou les saveurs qui n'en contiennent guère s'altèrent facilement ; mais si l'œil était immobile, nous constaterions que les couleurs se dégraderaient de même ; « si l'habitude altère nos impressions, dit Delbos à propos de Biran, elle

ne les altère qu'en raison de leur passivité : l'intervention de l'activité motrice suffit pour produire des états qui échappent à cette loi d'altération »¹. Si l'habitude, au contraire, perfectionne les perceptions, c'est parce qu'elles contiennent des mouvements, mais les mouvements, en devenant plus faibles, plus prompts, plus précis, deviennent inconscients ; l'effort semble disparaître lui aussi ; c'est ici qu'il faut bien comprendre Biran, et Delbos l'a analysé d'une façon très pénétrante, croyons-nous, dans son étude des *Deux Mémoires sur l'Habitude*. L'effort, en effet, s'efface en tant qu'il est une impression subjective ; car c'est lorsque les mouvements des organes sont devenus insensibles que les objets sont perçus ; l'effort n'est plus senti que dans son produit ; autrement dit, *c'est à titre de médiateur que le mouvement est perfectionné par l'habitude* et le propre d'un médiateur est de s'effacer entre les termes qu'il unit. Mais il doit aussi être toujours disponible ; or cette conscience de la disponibilité des mouvements n'est pas dégradée comme l'est celle des impressions affectives ; les mouvements habituels restent disponibles et surtout peuvent « par l'attention recouvrer leur première clarté de conscience, tandis que par la même attention les sensations habituelles ne sauraient être ravivées »². L'habitude n'efface pas tant l'effort qu'elle le « désobjective ».

Il était nécessaire de rappeler ceci pour mettre en pleine lumière la différence des conceptions de Biran et de Ravaisson. Pour Ravaisson, les effets opposés de l'habitude s'expliquent par une seule et même cause : l'établissement en nous d'un besoin, sorte d'activité obscure, qui prévient de plus en plus la volonté. Un balancement continu endort ; si le mouvement s'arrête, le sommeil cesse ; « c'est donc que le bruit et le mouvement ne pro-

1. DELBOS, *Maine de Biran et son œuvre philosophique*, Paris 1931, p. 328-329.

2. *Ibid.*, p. 338.

voquent le sommeil qu'en développant dans les organes des sens une sorte d'activité obscure qui les monte au ton de la sensation, qui la détruit par cela même, mais qui en fait un besoin pour la sensibilité »¹. Ce que l'habitude crée, c'est une tendance à agir de façon irréfléchie. Elle agit sur la volonté, mais indirectement, en abaissant les obstacles et en lui assujettissant les moyens : tout ceci est très biranien, sans doute ; mais quand Ravaisson dit que l'habitude « exalte la mobilité », il entend par mobilité une mobilité toute passive ; « c'est dans l'élément passif du mouvement lui-même que se développe peu à peu une activité secrète. Ce n'est pas l'action proprement dite que fait naître ou que fortifie la continuité ou la répétition de la locomotion ; c'est une tendance toujours plus obscure et irréfléchie, qui descend de plus en plus avant dans l'organisme, et s'y concentre de plus en plus »². Nous ne pensons pas que les deux philosophes se contredisent ; mais ils ne parlent pas de la même chose, c'est tout ce que cette analyse veut montrer. On répète que Ravaisson a réduit à une seule cause les effets de l'habitude que Biran considérait comme irréductibles. Ce n'est pas tout à fait vrai ; Ravaisson l'a très bien vu et dit : l'habitude ne sert qu'indirectement la volonté et développe une spontanéité inconsciente ; il n'a pas insisté sur le premier point, seul le second l'intéressait, c'est précisément cette interprétation différente des effets de l'habitude qui montre la différence de leurs points de vue. Biran met l'accent sur la dualité que l'habitude révèle ; l'effort n'est pas soumis à l'habitude en tant qu'il est *compos et conscius sui* ; il y a dans l'homme quelque chose qui est au-dessus de la nature et d'essence différente. Ravaisson est au contraire préoccupé d'établir des analogies assurant une certaine continuité entre les divers

1. *De l'Habitude*, p. 33.

2. *Ibid.*, p. 34.

étages de l'univers. Y a-t-il pour lui une ou des coupures dans l'être ? Il ne le semble pas, le monde est une émanation de Dieu et tout est esprit à des degrés de tension plus ou moins élevés. Et c'est dans la notion indéterminée de vie, de désir, d'amour, qu'il cherchera de préférence l'intuition de l'Esprit. Tout cela est bien loin de Biran.

Une différence analogue apparaît à propos de l'effort. Pour Ravaisson, l'effort est bien une opposition et la conscience naît du conflit action-passion ; mais quand l'effort s'efface, l'esprit demeure figé, mais existant ; l'esprit peut-il donc être conçu comme chose ? Le dualisme de Biran est orienté autrement ; l'esprit se pose dans un acte ; avant cet acte, il y a la vie, mais la vie n'est aucunement de nature spirituelle ; elle conspire plutôt contre l'esprit ; on sait comment Biran s'élevait contre la définition bonaldienne de l'homme, « intelligence servie par les organes ».

« L'artifice de Schelling, dit M. Bréhier, dans l'usage qu'il fait de la doctrine de Fichte, consiste à substituer au Moi et au Non-moi les opposés dynamiques constitutifs de la nature... Pour Fichte, toute intuition est liée à la réflexion sur soi ; Schelling, introduisant une intuition de la Nature ou de l'autre que soi, retourne donc, selon lui, à un dogmatisme antérieur à Kant »¹. On peut se demander si pareillement Ravaisson ne trahit pas l'effort biranien, en admettant qu'il puisse se dégrader, et, sans perdre sa nature, devenir un penchant où il n'y a plus ni conscience ni personnalité. L'effort, dira-t-on, ne fait que révéler une activité qui prend conscience d'elle momentanément ; précisément, c'est là, nous semble-t-il, qu'il faut savoir exactement ce que l'on dit : peut-on concevoir l'esprit comme réel et en acte et cependant

1. BRÉHIER, *Hist.*, t. II, p. 716-717.

inconscient et comme une nature? L'esprit est-il une force? Est-ce dans la *vie* que nous pouvons le mieux nous le représenter? La notion obscure, ici, est la notion de vie ou plutôt l'usage romantique qui en est fait, et par lequel on risque, peut-être, de trahir l'esprit en le naturalisant¹. Certes, le naturalisme de Ravaisson est un naturalisme léger, un naturalisme d'artiste, dans lequel la nature, bien loin de conspirer contre l'esprit, se définirait plutôt comme une tendance vers l'esprit. Cependant les imprécisions de la doctrine de Ravaisson, l'absence chez lui d'un intellectualisme décidé nous obligent à dire que le véritable continuateur de Biran, c'est, plutôt que Ravaisson, son disciple Lachelier. « Ravaisson, dit M. Brunschvicg, laissait l'analyse réflexive dans une sorte d'équilibre indifférent entre l'empirisme et le rationalisme, entre l'entendement et la volonté »². Certes, la réflexion restait, chez Maine de Biran, trop engagée dans une expérience psychologique; mais, au milieu des équivoques de son œuvre, une orientation était donnée. La philosophie romantique de Ravaisson n'a pas su la dégager pleinement; la réflexion, comme une sirène au corps composite, y reste mi-psychologique, mi-ontologique, engagée dans la vitalité. Il était réservé à un disciple de Ravaisson, de dégager la réflexion de tout naturalisme; nous verrons

1. Dans un article de la *Revue de métaphysique et de morale*, 1919, sur Ravaisson, M. Lenoir écrit : « Lors de la publication fort incomplète des œuvres de M. de Biran entreprise en 1834 et en 1840 par Cousin, Ravaisson a pu être frappé de la similitude des points de vue au point de reconnaître dans l'analyse du sentiment de l'effort « le réformateur de la philosophie en France », et d'adopter dans sa description de l'action la terminologie de Biran. Pourtant, en allant droit aux conclusions, il omet d'étudier la méthode pénétrante de M. de Biran, qui suppose une dissociation préalable des notions. Aussi sa méthode réflexive demeure au fond identique à l'intuition intellectuelle de Schelling. Intellectuelle et sentimentale à la fois, elle est un déploiement de la connaissance libérée de la volonté et se plaisant à imaginer l'acte après coup. Elle demeure une reconstitution psychologique » (p. 360, note).

2. *Notice sur la vie et les travaux de J. Lachelier*, luë à l'Académie des Sciences morales et politiques le 29 janvier 1921, p. 10 (du tiré à part).

comment Lachelier devait, grâce à Kant, approfondir le biranisme et le transformer en une philosophie de la conscience intellectuelle ¹.

1. Avant de quitter Ravaisson, nous tenons à signaler une œuvre, bien qu'elle soit postérieure à la thèse de Lachelier. *L'Aperception du corps humain par la conscience* d'A. Bertrand (1880) se laisse assez difficilement situer ; d'intention biranienne, préoccupé de physiologie, cet ouvrage nous semble se placer assez bien dans les perspectives de Ravaisson, « le plus illustre des métaphysiciens contemporains » (p. 321). L'auteur veut justifier les vues de Biran sur le corps propre en unissant la psychologie à la physiologie (p. 8) ; il voit dans le mouvement l'intermédiaire entre l'unité de l'âme et la multiplicité du corps, l'étendue n'est rien d'autre à sa source que la forme subjective du corps et du sens de l'effort. Mais le livre nous paraît transposer la doctrine de l'effort sur le plan d'un naturalisme ontologique : Bertrand était partisan d'un animisme polyzoïste curieux ; il concevait le corps comme une hiérarchie de consciences partielles et pensait que Biran eut applaudi à cette doctrine (p. 86). L'âme ne connaît son corps que parce qu'elle le produit. Enfin il pense que le véritable effort est le libre vouloir qui agit sur nos idées, lesquelles ne se réalisent qu'après. Nous ne croyons pas que Bertrand se mette vraiment au point de vue réflexif.

CHAPITRE IX

L'EFFORT DÉSINCARNÉ CHEZ RENOUVIER ET A. FOUILLÉE

Dans l'histoire du problème de l'effort, Fouillée et Renouvier s'opposent tous deux à Biran, mais de deux points de vue différents. Biran se place au point de vue du sens intime et s'efforce de saisir le moi dans l'acte où il se pose. Chez Renouvier comme chez Fouillée, il y a une semblable méconnaissance de la réflexion : Fouillée se place au point de vue affectif, le moi est une force vitale, il ne se pose pas, il est posé ; Renouvier se met au point de vue de l'entendement, le moi est un point de concours des catégories, il l'analyse plus qu'il ne le réfléchit.

Tous deux ont méconnu également l'aspect moteur de l'effort. Nous ne prétendons nullement que ce soit la cause de leur méconnaissance de la réflexion ; on aurait autant de raisons à prétendre exactement le contraire ; nous notons seulement le parallélisme des deux opinions. Sous ce parallélisme, il y a une solidarité : le point de vue réflexif, où le sujet tend à se saisir dans l'acte où il se pose, entraîne nécessairement, à notre avis, la considération de l'effort moteur comme point d'appui existentiel de la conscience. C'est un fait que les deux philosophes ont à la fois rejeté le caractère moteur de l'effort et

méconnu l'analyse réflexive. Ce fait confirme notre façon de penser.

Première Partie

L'EFFORT MENTAL CHEZ RENOUVIER OU L'ENTENDEMENT CONTRE LA RÉFLEXION

I. RÉFLEXION ET VOLONTÉ

Pour Renouvier, comme pour Biran, la connaissance est une conquête de la volonté ; il faut distinguer deux plans de connaissance : le plan de la spontanéité et le plan de la réflexion. Sur le premier, toutes les opérations s'effectuent sans que l'individu fasse un retour sur elles ; c'est ainsi que les animaux comprennent, jugent, abstraient, généralisent. Renouvier pense qu'ils ont quelque raison ; mais la réflexion leur manque, « les animaux ne réfléchissent pas sur leurs jugements ;... ils emploient les notions générales et ne les considèrent pas » ¹. Saisir des rapports en tant que tels, c'est le propre de la réflexion. Par la réflexion, dans la conscience « *se posent, déterminés comme non-soi, les phénomènes mêmes qui se caractérisaient comme soi* » ² ; la réflexion tourne le sujet en objet, le représentatif en représenté. Si l'animal n'atteint pas à la réflexion, ce n'est pas qu'elle lui serait logiquement impossible, mais que l'exercice de cette fonction serait pour lui sans but et

1. *Traité de Psychologie rationnelle*, édit. 1912, t. I, p. 121. La spontanéité de l'animal qui, conduit par sa passion, témoigne d'une telle inertie ou d'une telle mobilité de représentations que jamais il n'arrive à la considération réfléchie de ses jugements, n'est pas la spontanéité de l'enfant, qui atteint très rapidement à la fonction de signification et à toutes les conséquences qu'elle entraîne ; l'acceptation et la compréhension des signes institués le conduisent à l'emploi des conventions ; assez vite, l'idée lui vient de notifier ses actes, et, par là, il se hausse au plan de la réflexion.

2. *Ibid.*, p. 65.

sans effet, puisqu'il ne jouit pas de cette volonté libre par laquelle nous nous représentons nos actes comme dépendants de nous.

Cependant entre la réflexion et la volonté, il n'y a pas une simple relation extrinsèque. L'attention, comme la réflexion, consistent à maintenir dans l'esprit une représentation pour qu'elle s'analyse distinctement devant la conscience. Ce maintien se fait parfois sous l'empire de la passion, nous ne parlons pas alors d'attention, mais d'impression nette et durable, d'appétit constant ; pour passer de cette tension passive à l'attention et à la réflexion, il faut un effort, il faut une conscience plus ou moins claire du vouloir. La réflexion est la volonté même. Cette opposition de soi à soi, suppose que la représentation s'apparaît comme pouvant être retenue ou délaissée ou compliquée, sinon la réflexion s'évanouit à mesure qu'elle se produit ; « l'homme qui réfléchit doit se dire implicitement que ses opérations sont volontaires..., autrement l'attention lui échappe, et la réflexion avec elle... la conscience de la conscience, distincte, soutenue, continuée, est une fonction volontaire »¹. C'est le passage de la spontanéité simple à la spontanéité libre qui marque l'avènement de la conscience humaine au sein de la nature. L'action libre n'est pas seulement la fin, elle est aussi la cause et le principe de la réflexion.

Biran et Renouvier pensent tous deux que la réflexion marque le point de séparation entre animalité et humanité. Pour Biran, la réflexion est avant tout aperception du sujet ; pour Renouvier, la réflexion serait surtout dégagement et maniement du rapport à l'état pur ; mais il conçoit fort bien la nécessité de l'aperception de l'acte en tant que tel². Tous deux voient le fondement de cette réflexion dans la volonté ; la réflexion ne peut procéder

1. *Ibid.*, p. 204.

2. « L'homme qui réfléchit doit se dire implicitement que ses opérations sont volontaires... (*Ibid.*, p. 204).

que rythmiquement par périodes, elle se dégrade dans l'automatisme, elle s'efface quasi complètement dans le sommeil ; nous devons, pour Renouvier comme pour Biran, à tout moment, conquérir notre connaissance.

II. VOLONTÉ ET MOUVEMENT

Entre Renouvier et Biran, la différence porte sur les rapports du mouvement et de la volonté, Renouvier désolidarise complètement les deux choses ; « ce que nous nommons la volonté n'est pas, à proprement parler, cause de la locomotion »¹. La théorie de la locomotion et la théorie de la volonté se développent indépendamment.

Les mouvements qui émanent de la conscience se distribuent en cinq classes : les mouvements instinctifs, les mouvements passionnels, ceux que produit l'image d'un objet, ceux qui sont produits par la seule image d'eux-mêmes et de leur possibilité, enfin les mouvements volontaires. La quatrième classe est la plus intéressante, elle nous livre le secret de la production des mouvements en général : un mouvement se produit par le seul fait que l'attente ou la possibilité de ce mouvement se présente à l'esprit, pour peu qu'une passion ou un désir quelconque s'y mêle ; la volonté ou la réflexion n'y interviennent nullement ; c'est la loi du *vertige*².

Beaucoup de ces mouvements peuvent être précédés de la volonté, mais *tous* peuvent à l'occasion se produire sans son concours. Si l'on pense, par ailleurs, que la volonté

1. *Ibid.*, t. I, p. 256.

2. « Toutes les fois qu'un certain mouvement est donné pour l'imagination et prévu comme possible, ou encore qu'une certaine fin est représentée comme pouvant se trouver atteinte à la suite d'un certain mouvement, et qu'en même temps une passion plus ou moins vive, désir, crainte, ou seulement attente anxieuse et troublante occupe la conscience, si d'ailleurs la volonté n'intervient pas aussitôt pour changer le cours des représentations, il se manifeste dans les organes une disposition à réaliser le mouvement imaginé, en tant que leur spontanéité le comporte » (*Ibid.*, p. 249).

ne s'attribue pas de mouvement sans que l'imagination ne l'envisage d'abord, si enfin on considère qu'il n'y a pas de signes biologiques du mouvement volontaire, on se gardera d'attribuer à la volonté la production directe du mouvement, la volition appartient à la sphère de la représentation, et nullement à celle de la motricité; la représentation se veut elle-même, elle se suscite, se bannit elle-même; « *j'entends par volition le caractère d'un acte de conscience qui ne se représente pas simplement donné, mais qui se représente pouvant ou ayant pu être ou n'être pas suscité ou continué, sans autre changement apparent que celui qui se lie à la représentation même en tant qu'elle appelle ou éloigne la représentation* »¹.

L'effort est l'opposition qui naît « entre les phénomènes volontaires internes et ceux que nous penserions avoir dû se produire selon la simple spontanéité »². Cette définition de l'effort n'apporte pas grand chose, « mais que dire de plus? » il faut se borner à analyser la représentation, « l'effort est un fait de conscience, un fait représentatif et représenté, objectif et subjectif dans la conscience. Si l'on essaye de fixer le représenté, le sujet, indépendamment de la conscience, c'est une idée qu'on posera; et on se fera au fond cette illusion de placer derrière l'homme incomplet, privé de volonté, un second homme, complet celui-ci qu'on chargera d'être la volonté du premier »³.

III. RENOUVIER ET BIRAN

Renouvier devait donc discuter la thèse biranienne qui s'oppose diamétralement à la sienne. Il l'a souvent fait.

Dans le *Traité de Psychologie rationnelle*, Biran est loué : ce philosophe « d'une estimable profondeur » a deux mérites : le premier de ne pas comprendre l'idée de sub-

1. *Ibid.*, p. 194.

2. *Ibid.*, p. 196.

3. *Ibid.*, p. 196.

stance et le second de souligner fortement l'hétérogénéité de la volonté et de l'organisme. Plus tard, Renouvier en parlera avec peu de ménagement : « l'ignorance est venue à ce point pour ces grandes idées, depuis Condillac, qu'on a fait une réputation de philosophe de premier ordre à Maine de Biran, l'honnête psychologue sorti de l'école empiriste, disciple de Leibniz (à ce qu'on disait) qui regardait l'harmonie préétablie comme un inconcevable paradoxe et donnait au vouloir le rôle d'un agent interne opérant une action externe » ¹.

Renouvier reproche à Biran d'avoir confondu précisément la volition et l'organe et d'avoir méconnu le rôle de l'imagination. Biran disait : « veut-on savoir quels peuvent être les instruments et les ressorts organiques auxquels tiennent les volitions ? *on ne sait pas ce qu'on demande* », et cependant, il croyait pouvoir établir « la parfaite connexité de *l'effort voulu* et de la *sensation musculaire*, termes indivisibles quoique distincts » ². Comment comprendre cette sensation musculaire ? Ce ne peut être que la sensation qui naît à la suite du mouvement musculaire ; Renouvier ne la conçoit que comme une conséquence des ébranlements organiques dont on ne saurait faire un élément intégrant de la conscience du vouloir. « La causalité, dit-il, a changé de sens, et c'est maintenant l'organisme qui agit sur la conscience en produisant des phénomènes sensibles. L'intervalle est court, mais inévitable, à moins qu'on n'admette l'unité et l'identité des actes du mouvement physique avec les actes de la volonté » ³. On peut se demander si Renouvier est bien entré dans le point de vue de Maine de Biran ; en lui reprochant d'écarteler l'effort en deux termes étrangers l'un à l'autre, la conscience d'un mouvement organique et la conscience d'un acte volontaire, il méconnaît l'inten-

1. *La Nouvelle Monadologie*, p. 49, note.

2. *Traité de psychologie rationnelle*, p. 260-261.

3. *Ibid.*, p. 261.

tion fondamentale de Biran qui est, précisément, de rester, dans sa conception de l'effort, à un point de vue homogène ; Renouvier se met à la fois au point de vue du *vu* et du *voulu*, c'est exactement ce que Biran se refusait à faire.

Dans le *Personnalisme* (1903), Renouvier fait grief à Biran de confondre « le sens mental de l'effort de volonté et le sens physique des sensations provoquées dans l'organe moteur, ou mis en correspondance avec le maintien mental du vouloir »¹, et il persiste à lui attribuer une « fausse position » provenant de sa méthode « attachée au réalisme matérialiste ». Il lui reproche même de commettre un contresens sur Leibniz. « La doctrine des monades exige, et il est d'ailleurs conforme à toute vue physiologique sérieuse, que l'organisme soit considéré comme externe pour la conscience encore bien que ses modifications soient intermédiaires entre celles des corps inorganiques du commun milieu, et celles du moi. Notre volonté n'est ni en tout, ni en partie, l'agent de ce que nous sentons, quand, par une conséquence de notre état mental volontaire, et en vertu d'une loi naturelle, au-dessous de laquelle nous ne saurions pénétrer, des mouvements se produisent dans nos organes et se communiquent au milieu inorganique. C'est, au contraire, dans ces mouvements qu'est la source de ce que nous sentons et qui est sensiblement simultanément avec notre effort considéré psychologiquement »². Biran avait raison contre Hume en affirmant « la conscience de force ou de cause », mais il perdait son avantage, en plaçant l'effort dans l'acte moteur, car le mouvement est un fait physiologique dont nous n'avons qu'une sensation externe³. « Porter l'esprit représentatif du mouvement, hors de lui-même, lui faire

1. *Le Personnalisme*, p. 244.

2. *Ibid.*, p. 248.

3. *Ibid.*, p. 252.

constater son action dans le phénomène qui est cependant, pour lui, le représenté, à l'égard duquel il est passif ; extérioriser et réaliser à cet effet l'idée de force dont on a posé l'essence toute mentale, s'imposer par suite l'obligation de constituer au dehors une autre abstraction, l'objet inerte, pour s'opposer à la première, c'est l'entreprise désespérée du disciple de Tracy »¹.

IV. ENTENDEMENT ET RÉFLEXION

Les textes sont nets : Renouvier ne s'est jamais mis au point de vue biranien de l'aperception interne pour lequel le mouvement est vu du dedans. On peut se demander si Renouvier, qui avait cependant un sentiment vif de la corrélation nécessaire du sujet et de l'objet, du représentatif et du représenté dans l'acte de connaissance, pouvait, dans sa perspective phénoméniste, se mettre véritablement au point de vue du sujet, et même concevoir un principe pur d'intériorité ; dans une philosophie qui d'une part étale l'être en représentation, et d'autre part pense que tout ce qui existe est soumis à la loi du nombre, y a-t-il place pour une conscience d'activité ?

Lorsqu'il dit, voulant expliquer la sensation musculaire, qu'entre la conscience et l'organe *la causalité a changé de sens*, il est clair que la conscience est considérée alors comme étant du même genre que l'organe ; le représentatif est homogène au représenté. On s'explique que Renouvier soit pris à parti de bien des côtés. M. Nabert qui représente le point de vue d'une philosophie de la conscience, lui reproche de vouloir fonder la liberté sur la volition traitée comme un pur phénomène². Si l'on reste dans la représentation, on ne trouvera jamais de

1. *Ibid.*, p. 252.

2. *L'Expérience intérieure de la liberté*, p. 66.

caractère qui fasse de la représentation automotivie autre chose qu'une simple spontanéité et le moi lui-même ne sera jamais qu'un phénomène¹. M. Brunschvicg, du point de vue de la philosophie de l'esprit, pense que Renouvier « laisse échapper précisément cette liaison de l'intériorité et de l'infinité qui est la raison d'être de la monade en tant que monade... Ce que l'esprit saisit de sa vie interne est ramené au même niveau d'apparence et de superficialité que le contenu du monde dit extérieur ; le *pour soi* n'a ni plus de consistance ni plus de profondeur que le *pour autrui* »².

Dauriac a dit de Renouvier qu'il « était éminemment doué de l'aptitude à « se représenter intérieurement » la vie de l'esprit et à en exclure « toute ombre de spatialité, c'est-à-dire après tout d'impénétrabilité »³. Cette double aptitude est, pour nous, le contraire de la réflexion. Nous ne prétendons pas que si Renouvier a méconnu la réflexion, il faille l'attribuer à sa conception de l'effort purement mental ; mais les deux attitudes se tiennent et découlent d'un même attachement exclusif à l'entendement qui objective tout ce à quoi il s'attache. Si l'on ne reconnaît pas une spatialité aperçue du dedans, inhérente à la conscience, on peut se demander ce qu'est la vie de l'esprit que l'on veut se représenter intérieurement ; cet esprit pur, saisi hors de tout rapport au corps, nous paraît une idole et une abstraction. Un phénoméniste qui étale la représentation en un donné discontinu dont l'intelli-

1. « L'acte qui fait d'une représentation une représentation automotivie n'est pas un caractère de la représentation. Cet acte ne peut être l'objet que d'une analyse réflexive qui doit résister à l'exigence d'un entendement dont le premier mouvement et le plus spontané, consiste à ne point abandonner à sa solitude la représentation qui se donnerait d'abord comme indépendante de toute connexion avec d'autres éléments. Mais Renouvier introduit dans la représentation, comme si c'en était un caractère immédiat, ce qui ne saurait être en tout état de cause qu'une vue de l'esprit consécutive à l'acte » (*Ibid.*, p. 84).

2. *R. m. m.*, 1920, p. 284.

3. *B. S. fr.*, Ph., 1904, p. 33.

gibilité est requise du seul entendement, ne peut admettre, ni l'idée d'un vrai sujet, ni, à plus forte raison, l'expérience réflexive où ce sujet se pose relativement à l'objet. Le moi n'est chez Renouvier que le point de concours des catégories, il n'est qu'un objet ¹.

Deuxième Partie

LE MOUVEMENT ET L'APPÉTITION CHEZ A. FOUILLÉE OU LE NATURALISME CONTRE LA RÉFLEXION

Fouillée a voulu tout concilier ; cette préoccupation et son besoin d'écrire favorisaient peu l'édification d'une doctrine précise. « Je n'ai pas le temps d'abrégé » ², disait-il ; ce fut son malheur. Cependant, on trouve, trop délayés sans doute, d'assez riches éléments dans sa pensée. De cette pensée, la psychologie est le centre ; et pour cette psychologie, le fond dernier, principe de toute l'activité consciente, est *l'action appétitive*, c'est-à-dire le vouloir-vivre. Quelle est la nature de cette appétition ?

1. Un disciple de Renouvier, Egger, a développé une psychologie pure et désincarnée dans *La Parole intérieure* et *Cours de psychologie* paru dans la *Revue des Cours et Conférences* (1904). L'auteur n'a pas compris Biran ; pour celui-ci, écrit-il, « l'âme n'est guère que le moteur des muscles ; Maine de Biran a préparé ainsi les voies à la doctrine contemporaine qui fait de l'âme, non plus l'associée dirigeante, mais l'esclave et l'écho passif de l'activité musculaire » (*La Parole intérieure*, p. 41). On sait que l'auteur à propos de la parole intérieure, fait jouer le rôle essentiel aux images des sons et réduit le rôle de l'élément tactile. Pourtant Egger avoue que, s'il pense au *tactum buccal* quand il parle, il l'imagine aussitôt ; il suppose en cela une illusion, illusion due à ce que toute observation volontaire est aussi une expérimentation qui crée son objet ; si au lieu de s'observer dans le présent, on s'observe dans le souvenir, on constate que nos paroles intérieures, même les plus récentes, sont pures de tout élément tactile (p. 78). Pouvait-il en être autrement puisqu'on quitte le présent ? D'ailleurs, il y a une présence infinitésimale de l'élément tactile que Egger ne nie pas (p. 87). D'autre part, Egger développe une théorie du signe très empiriste, type de la théorie du signe substitut ; la signification n'est pas une fonction, mais une qualité.

2. Aug. GUYAU, *La Philosophie et la Sociologie d'Alfred Fouillée*, Paris, 1913, p. xv.

Quelles sont les conditions de son déploiement ? Et surtout quelle est l'importance et quel est le rôle des éléments proprement moteurs qu'elle met en jeu ?

I. CARACTÈRES ET RÔLE DE LA PSYCHOLOGIE

La psychologie étudie le sujet ; sans doute, elle s'occupe de données telles que le son, les couleurs, le poids ; mais, — et par là elle se distingue des autres sciences —, elle considère ces données comme rapportées à un sujet. De ce sujet, Fouillée a une notion plus exacte que Munsterberg ou James : le premier ne voit en lui qu'un simple contenant, mais c'est là s'imaginer la conscience sous une forme spatiale ; le sujet est plus qu'un simple cadre, il est une force. De W. James, Fouillée cite un texte dirigé contre lui et naïvement objectiviste : « M. Fouillée ne se figure peut-être pas assez combien forte serait la position de celui qui soutiendrait que le sentiment d'activité mentale, accompagnant l'arrivée de certains *objets* devant l'esprit, n'est rien que certains autres *objets*, à savoir des contractions dans les sourcils, dans les yeux, la gorge, l'appareil respiratoire, qui sont présents alors, tandis qu'ils sont absents dans les autres modifications du courant subjectif. En ce cas, une partie au moins, sinon le tout de notre activité mentale, serait notre *corps* envoyant des sensations centripètes, dont la combinaison prend l'apparence de l'activité » ¹. Mais jusque dans la sensation, il y a quelque chose qui ne peut se convertir en objet ; si, par exemple, dans le plaisir, nous supprimons tout ce qui est représentable, tout l'accompagnement physiologique, il restera que le plaisir n'est plaisir que parce qu'il est en relation avec un sujet qui jouit et veut jouir. Qu'est donc le sujet ?

1. *Psychologie des idées forces*, t. I, p. xxiv.

Le sujet est volonté, c'est-à-dire vouloir-vivre ; la vie psychologique est finalité et tendance ; sa grande loi est celle de l'intérêt, « le présent de l'animal est un présent inquiet, qui ne se suffit pas » ¹. Chez le vivant, causalité et finalité sont identifiées, leur union s'appelle *volonté*. La psychologie sera l'étude de la volonté.

Le sujet est en outre conscience de soi, mais conscience spontanée et immédiate ; la réflexion qui surgira plus tard n'est pas un acte nouveau et original. Intériorité, mais non pas redoublement d'intériorité. C'est dans la conscience spontanée qui est appétition et action que se trouve la subjectivité irréductible. Cette subjectivité ne peut se représenter et s'évanouit dès qu'on veut la traduire objectivement. Fouillée insiste maintes fois sur le caractère non représentable du *sujet* ; il applique au vouloir-vivre ce que les biraniens pensent du sujet spirituel. « Le *sujet*, quelle qu'en soit la nature ultime, ne peut se saisir lui-même comme tel ou tel objet..., le sujet est *présent* à lui-même, mais non *représenté* à lui-même... Il est encore moins une *substance* cachée derrière les faits intérieurs ; cette substance, loin de pouvoir être un sujet, serait encore un nouvel objet ajouté aux autres, et de plus un objet inconnaissable. On ne peut donc, en dernière analyse, concevoir le sujet voulant et pensant que comme une *action* » ². Cette action interne du vouloir est une impression originale, « ou plutôt, elle n'a plus le caractère d'une *impression*, d'une réceptivité, comme cela a lieu dans la sensation proprement dite ; elle n'est plus une *présentation* de quelque objet, et par conséquent elle ne peut plus être elle-même *représentée* ; mais elle est une conscience immédiate d'agir qui n'a pas besoin d'être représentée pour exister : étant subjective, étant le subjectif même, elle ne peut s'objectiver — ni s'extérioriser ».

1. *Ibid.*, t. I, p. XIX.

2. *Ibid.*, t. I, p. 133.

riser » ¹. Le sujet n'est pas une chose, il est action, spontanéité agissante et c'est pour cela qu'il est irréprésentable.

Si le sujet ne peut se représenter, comment concevoir la psychologie ? l'activité qu'elle étudie ne se prête pas à une vraie connaissance, mais à défaut d'une connaissance, comme celle que nous prenons de termes objectifs, nous avons, de cette activité profonde, une *conscience immédiate*, et nous pouvons avoir une *science* de ses effets sur nos représentations. La psychologie doit se garder de l'abstraction ; il lui faut un objet réel et concret, c'est-à-dire qu'elle doit rapporter le sujet au tout ; l'attitude du psychologue sera biologique ; les faits de conscience seront considérés comme des « éléments intégrants et des facteurs de la réalité complète » ². Cette volonté de ne pas séparer ce qui est *un*, dans la réalité, s'exprime de deux façons ; la conscience est envisagée, par Fouillée, comme un instrument d'adaptation plutôt que de représentation ; et, d'autre part, ses divers aspects ne devront jamais être dissociés les uns des autres ; en bref, la conscience *concrète* est la conscience une avec son milieu et une avec elle-même.

La conscience n'est pas un instrument de connaissance essentiellement ; ne voir en elle qu'un reflet des choses ou des événements est un préjugé d'intellectualiste ; si les phénomènes de conscience deviennent plus tard des repré-

1. *Ibid.*, t. II, p. 172. « La volonté n'est pas pour moi, pas plus que la pensée une substance, un substratum, une sorte de « pierre pensante ou voulante ». La substance est, ou une représentation empruntée à la matière et illégitime, ou une idée empruntée à la conscience et légitime ; mais, en ce dernier cas, le vouloir est saisi par nous, en nous, comme une action permanente et indéfectible, non comme une substance, et cette action enveloppe un passage perpétuel du présent au futur, de ce que nous possédons à ce que nous désirons. C'est le vouloir qui est le réel, sans avoir pour cela besoin d'être substantialisé et matérialisé, d'être une chose qui veut ». (Aug. GUYAU, *La Philosophie et la Sociologie d'Alfred Fouillée*, p. 26, fragment inédit).

2. *La Psychologie des idées-forces*, t. I, p. XIII.

sentations, ils sont d'abord des actions et des réactions sous-tendues par des appétitions ; le vivant ne se soucie guère de se représenter les choses pour le plaisir de se les représenter, il veut s'adapter les choses et s'adapter à elles ; il agit, pâtit et réagit. Les yeux ne se sont point formés pour voir, mais « pour pressentir la peine ou la jouissance, et pour agir » ¹. Le sujet est vivant-dans-l'univers où il doit s'insérer. Chaque être subit ainsi l'influence de tous les autres et agit sur eux. Il faut donc maintenir l'unité indissoluble du penser et de l'agir, et replacer sous toute opération psychologique le désir et l'action. Le fait psychologique est une totalité : réception et restitution de mouvements, pensée et appétit, tout y est indivisiblement uni.

La psychologie est le centre de cette philosophie qui, on le verra, est un monisme psychologique, c'est en nous que nous saisissons la réalité, ou, plus exactement, c'est en nous que la réalité prend conscience d'elle ; en nous qu'elle tente de se représenter la volonté, l'appétit qui est le fond des choses et le vrai sujet. Concevoir ce fond des choses autrement que comme psychique est impossible, puisque finalement ce sera toujours « une construction dont tous les éléments sont empruntés à notre conscience, y compris l'idée d'activité » ².

La conception de Fouillée se résume dans le mot célèbre *d'idée-force*. Cette expression signifie que tout état de conscience est *idée* en tant qu'enveloppant un discernement, et *force* en tant qu'enveloppant une préférence. Il ne s'agit aucunement de voir dans les idées des entités détachées, douées de force, et intervenant physiquement dans le tissu du devenir universel. Le mot désigne simplement le caractère totalitaire de tout état de conscience qui est représentation, sentiment et mouvement.

1. *Ibid.*, t. I, p. 5 ; Cf. I, p. VIII et p. 10, 274.

2. *L'évolutionisme des idées-forces*, p. 293.

Il indique aussi que, dans la conscience, la réalité se connaît et que grâce à cela elle peut progressivement se modifier et se diriger ; l'évolution est consciente et, parce que consciente, novatrice. *L'idée-force* est une conception d'ensemble, une sorte de méthode de penser.

II. L'ACTION APPÉTITIVE ET LES GRANDES FONCTIONS MENTALES

Il est inutile de décrire ici, en suivant les divers chapitres de la *Psychologie des idées-forces*, comment toutes les fonctions psychologiques naissent du développement de l'appétition, puisque notre but est seulement de déterminer le rôle qu'y joue l'effort moteur au sens précis du mot ; rappelons simplement comment la vie psychique toute entière est un déploiement de l'activité appétitive ; de la sensation aux principes rationnels, c'est elle qui rend compte de tout.

Au commencement, il y a les vivants dans le monde : tous les êtres s'influencent, subissent et agissent. L'appétit de vivre, unité indistincte, sent confusément le bien-être de vivre sans opposer moi et non-moi. Que ce bien-être soit traversé d'une douleur, voici que, de leur opposition, naît le sentiment de différence. La conscience distincte repose sur ce sentiment de différence qui se produit en nous avant *l'idée* de différence ; ce sentiment ne naîtra pas de l'enregistrement passif de deux sensations différentes, car il n'y aurait là qu'un mélange ; l'opposition de la lumière et de l'ombre est encore lumineuse ; il faut qu'au sein de ce « mélange immobile et passif » surgisse un terme actif qui s'oppose ; c'est dans une expérience douloureuse qu'il naîtra ; le souvenir plus ou moins confus du bien-être antérieur entre en conflit avec la douleur présente ; la douleur est la différence instructive

par excellence. Cette différence affective s'accompagne d'un changement d'orientation intellectuelle, et surtout d'une réaction motrice qui contracte les muscles, « le sentiment de l'effort moteur est inséparable du changement d'état appelé peine » ; le rôle de cette réaction motrice est non pas de *constituer le sentiment de différence mais de l'achever*, de le parfaire en lui communiquant un caractère plus actif. Nous subissons la différence, puis nous la faisons. Elle est donnée primitivement dans la seule opposition du plaisir et de la peine ¹.

Contrairement à Lachelier, Fouillée n'admet pas l'existence d'une vie sensitive où l'être sente en ignorant qu'il sent ; l'intellectuel est déjà dans le sensible, et la réflexion ne fait qu'accroître et accuser cette existence pour soi déjà donnée dans la conscience spontanée ; cette conscience spontanée a une originalité absolue par rapport

1. *La Psychologie des idées-forces*, t. I, p. 289. Fouillée admet du reste, semble-t-il, un certain privilège des sensations musculaires dans l'acquisition de la conscience d'opposition affective « entre les sens supérieurs et les inférieurs il y a une sorte d'intermédiaire, dont la haute importance n'a pas été ici assez remarquée : nous voulons parler des sensations musculaires ou tout au moins des sensations de résistance, que beaucoup de philosophes considèrent comme la base de toutes les autres sensations et qui en sont au moins la condition ou l'accompagnement. Or, dans le mouvement de nos muscles, où notre activité est continuellement appliquée à vaincre une résistance, où, par conséquent, nous sommes perpétuellement actifs et passifs, nous voyons le plaisir de l'exercice et la peine de la fatigue se dessiner aussi nettement l'un que l'autre, selon le rapport exact qui existe entre notre force musculaire et la résistance extérieure. Ici donc le plaisir se révèle directement et uniquement comme action, la peine comme résistance et passion. Ce fait essentiel éclaire le reste : il nous montre l'intime et primitive connexion du plaisir avec l'activité, de la peine avec la passivité » (*Ibid.*, t. I, p. 85).

Ce n'est pas le changement qui est, pour lui-même, le but de nos désirs, si nous désirons changer, c'est parce que le bien-être que nous désirons et dont nous jouissons est toujours menacé. « Nous voyons donc de nouveau que ce qui est vraiment primitif, c'est l'action identique à l'être et au bien-être, d'où naissent, avec la résistance extérieure, la peine distincte, et avec la victoire sur la résistance, le plaisir distinct. Le changement, le mouvement, le progrès a sa raison dans l'imperfection de l'activité, mais la jouissance est, comme l'ont cru Descartes, Leibniz, Spinoza, le sentiment de quelque perfection actuelle, de quelque puissance parvenue à se réaliser » (*Ibid.*, p. 92-93).

au mécanisme, mais la conscience réfléchie n'en possède point par rapport à la conscience spontanée ¹.

Sans entrer dans le détail, indiquons comment à partir de l'action *appétitive* se construisent les différents aspects de la conscience distincte. Le temps est la forme même du désir ; de l'appétition naissent le présent, le passé et le futur. Le présent est l'action en train de se satisfaire. Le passé est révélé dans le sentiment de la perte d'un état qu'on éprouvait, sentiment qui peut être regret ou délivrance. La reconnaissance s'explique par la familiarité et la moindre opposition à la résistance rencontrée ; l'organisation des mouvements est une condition de sa continuité comme le montre la loi de régression ².

La motricité n'assure pas seulement l'évocation du passé, elle prépare et anticipe l'avenir. Tout désir est double : il comprend une *idée représentée* comme agréable et une *réalité sentie* comme pénible ; il y a inadéquation entre la représentation de la chose désirée et la réaction qu'elle provoque ; celle-ci excède la représentation qui l'a déclenchée et l'excès de la réaction constitue le désir : l'idée d'un mouvement, par exemple, de jouer ou de sauter,

1. « En d'autres termes, la sensation même est déjà « intellectuelle » ; elle est déjà un rudiment de pensée par ce seul fait qu'elle est accompagnée d'une conscience spontanée. Selon M. Lachelier, on peut sentir sans savoir qu'on sent... nous ne saurions l'admettre. Une sensation, selon nous, n'existe en elle-même qu'à la condition d'exister aussi *pour soi* à quelque degré, et il n'y a pas plus de sensation absolument inconsciente que de souffrance inconsciente ; or, par cela même qu'un état de conscience est senti, on peut dire aussi que, dans la même mesure, il est connu comme tel... Nous ne saurions donc admettre, avec M. Lachelier, que l'intellectuel, entièrement absent de la sensation, commence seulement avec la réflexion » (*Ibid.*, t. I, p. 301-302).

2. D'autre part, reconnaître intellectuellement, c'est juger, classer, extérioriser, « or, c'est la tendance au mouvement, inhérente à toute image, qui lui donne cette force de projection et d'extériorité, par laquelle sont engendrées les formes du temps et de l'espace » (*Ibid.*, p. 250). « Tout le mécanisme extérieur n'est que le moyen de rendre possible et la sensation et la renaissance de la sensation et la reconnaissance de la sensation » (*Ibid.*, p. 258). L'émotion est le *brimum movens*, l'intelligence en est le substitut progressif et l'abréviation ; « la mémoire intellectuelle est un ensemble de signes au moyen desquels la conscience arrive à renouveler les idées par leurs contours sans renouveler les émotions et efforts qui en occupaient primitivement le fond » (*Ibid.*, p. 257).

est ce mouvement commencé, mais cette idée ne suffit pas à achever le mouvement ni à produire toutes les sensations et les plaisirs qui l'accompagnent ¹.

L'analyse un peu laborieuse de Fouillée contient une idée importante et montre que le mouvement est le moyen par lequel le vouloir-vivre prépare et anticipe les sensations qu'il espère ; en termes bergsoniens, nous dirions que c'est par le mouvement que le schéma dynamique tend vers les sensations qui le réaliseront.

L'appétit s'actualise en mouvements d'attente et d'anticipation ; ainsi s'explique la généralisation. La généralité est un certain mode de sentiment lié à certain mode de mouvement ; c'est le sentiment de similitude lié à une exertion de mouvements semblables qui, avant d'être exécutés et réalisés pleinement, sont sentis à l'état naissant et comme dans leur source vive. La généralité est dans la conscience que le sujet a du pouvoir d'action et de mouvement qu'il possède comme dépassant l'objet particulier sur lequel il agit, « la généralisation semble être l'acte par lequel je combine la conscience permanente de ma puissance de tension et de mouvement avec telle ou telle représentation particulière » ².

L'action est à l'origine de l'objectivité. Moi et non-moi ne sont distingués que lorsque le bien-être primitif est traversé d'une douleur, alors apparaît la distinction du même et de l'autre, de l'un et du plusieurs, du volontaire et du non-volontaire ; de cela, le plus humble animal

1. « De là une double tension : 1^o l'idée tend aux mouvements qui dépend d'elle ; 2^o les mouvements commencés par l'idée ne trouvent point des sensations de saut et de jeu capables d'une intensité adéquate à la leur. En un mot, puissante pour réaliser le *mouvement*, l'idée est impuissante pour réaliser les *sensations* ; elle produit donc à la fois : 1^o un sentiment vif de puissance pour la réalisation des mouvements ; 2^o un sentiment vif d'impuissance pour la réalisation des sensations : il en résulte donc une puissance arrêtée, contrariée, donc effort et peine. L'idée est dans la conscience, comme une sorte de vide aspirant à se remplir et qui n'y parvient pas ; où plutôt l'idée tend, par le mouvement, à devenir sensation, à acquérir ainsi cette intensité suprême qui est attachée à l'actualité » (*Ibid.*, t. I, p. 120).

2. *Ibid.*, t. I, p. 340.

est capable. L'idée du vouloir s'associe à celle des mouvements, ou plutôt à celle des changements qui en sont les conséquences; la conscience d'un mouvement ou d'un changement éveille l'idée de son antécédent, c'est-à-dire d'une volonté; comme l'animal ne peut imaginer sa propre volonté derrière un changement ou un mouvement qu'il subit, il imaginera une volonté, un effort étranger; ainsi l'animal discerne parfaitement *mordre* ou *être mordu*. La conscience, qui est collection de sensations au début, se construit spontanément autour de deux pôles, le *voulu* et le *non-voulu*; à cela contribue d'une façon spéciale les sensations musculaires qui dépendent de l'être lui-même, les sensations de double contact où je me sens pressant et pressé¹; les sensations musculaires semblent bien avoir un rôle privilégié. « Nous voulons bien admettre qu'il y a des sensations musculaires ou prémusculaires *dans* toutes les autres sensations... *sous* toutes les autres sensations; qu'il y a même sous toutes les sensations l'élément sensoriel répondant au choc, au conflit, à l'opposition de forces. Allons plus loin: il y a sous toutes les sensations des éléments de *motion*: en sentant, on se sent *mu* et *mouvant*, c'est-à-dire passivement *changé* et activement *changeant* dans la durée avec un rapport vague à l'espace »².

L'espace est comme le temps, une forme de l'appétition. Le fond de l'espace est donné par la coenesthésie qui perçoit synthétiquement l'étendue de l'organisme. Fouillée d'autre part distingue l'impression de mouvement en tant que déplacement et l'impression d'effort en tant qu'opposition à une résistance: elles sont fort différentes³.

1. *Ibid.*, t. II, p. 11-12.

2. *Ibid.*, t. I, p. 24.

3. « Il y a dans l'impression du mouvement, quand c'est nous qui le produisons, une détente de ressort, un déclenchement, un passage à l'exertion qu'on ne peut pas définir, mais qui n'est point le fameux « effort » de Biran. De même, quand un oiseau passe devant nos yeux, l'impression de transition rapide n'est ni celle d'une série d'efforts, ni celle d'une série de résistances » (*Ibid.*, t. II, p. 41).

L'effort-résistance nous révèle l'extériorité des choses par rapport à nous ; l'impression de mouvement accompli par nous ou vu du dehors, leur extériorité mutuelle.

L'impression de mouvement achève la différenciation spatiale que la cœnesthésie donne. Le toucher et la vue donnent la juxtaposition mais d'une façon vague, tant que le mouvement n'intervient pas ; le mouvement désagrège « les sensations simultanées de couleur par une série d'efforts de l'œil » ¹.

Le mouvement musculaire est essentiel à la perception distincte des objets. Nous dessinons nous-même par nos mouvements de réaction la forme des objets. D'autre part, l'intensité des états internes s'exprime au dehors par l'énergie motrice ; « sans ces processus moteurs, les sensations demeureraient une multiplicité sans lien et sans degré, confuses et indistinctes, il n'y aurait pas de perception » ².

L'affirmation est prélude d'action. Le raisonnement est une série d'actions imaginaires. Les principes ration-

1. « Si nous pouvions réagir par rapport à la chaleur, aussi aisément que nous réagissons des yeux par rapport à la lumière, nous pourrions acquérir la notion d'étendue sous la forme d'étendue chaude et d'étendue froide. La supériorité de la vue tient, comme nous venons de le voir, à ce que nous avons en réalité une multitude de petits yeux juxtaposés, de petits tubes télescopiques l'un à côté de l'autre. Delbœuf a montré que si une conformation analogue, jointe à une mobilité analogue, existait pour les autres sens, nous pourrions avoir un œil *odorant* ou, si l'on préfère, un nez voyant, placé par exemple au bout d'une antenne mobile : nous verrions alors les choses sous forme de lignes odorantes, de surfaces odorantes, de solides odorants » (*Ibid.*, t. II, p. 50).

La troisième dimension ou distance est donnée confusément dans la cœnesthésie ; nous la différencions par le mouvement en avant ou en arrière ; et ce mouvement enveloppe un effort, un appétit ; « le premier animal venu distingue le mouvement qu'il exécute des mouvements dont il est le simple témoin » (*Ibid.*, II, p. 51-52). Le véritable révélateur de la troisième dimension c'est l'appétit ; l'animal jette en avant la ligne qui rejoint sa proie et la sensation de l'avalent lui donne celle d'un volume « c'est moins l'esprit pur que la capacité buccale et stomacale qui révèle primitivement les trois dimensions en les englobant toutes à la fois » (*Ibid.*, II, p. 53). L'équilibre, la pesanteur interviennent également ; le soulèvement du bras, l'action de sauter, les efforts d'arrière en avant, tout cela implique des sensations de résistance ayant des nuances particulières.

2. *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, p. 45-46.

nels eux-mêmes sont des formes de l'action et du vouloir-vivre avant d'être des formes de la pensée : le principe d'identité est une nécessité vitale, c'est le vouloir s'affirmant ; le principe d'intelligibilité exprime l'expansion de la volonté qui doit s'adapter dans un milieu qui la contrarie ou la favorise ¹. Ainsi, assez systématiquement, les aspects fondamentaux de la conscience sont expliqués du point de vue biologique et moteur.

Dans toutes ces fonctions, nous constatons que le mouvement musculaire, effort ou déplacement, n'a pas un rôle de *primum movens*. Il n'est d'aucune façon le fait primitif ; *le fait primitif, la première conscience et l'opposition d'où naîtra la distinction sont d'ordre affectif*. « Il y a un point où nous sentons immédiatement notre existence, où la vie, en s'exerçant, jouit d'elle-même ; là il n'y a plus, semble-t-il, une simple impulsion mécanique exercée par l'extérieur ; c'est un dedans et non un dehors ; c'est le côté psychique, non mécanique. D'autre part, il n'y a pas là non plus conception abstraite d'un bien à venir, d'une fin proprement dite ; il y a possession concrète et sans intermédiaire d'une existence qui se sent précisément agir, il y a bonheur élémentaire... La résistance à ce bien-être immédiatement inhérent à l'être et à la vie, voilà sans doute ce qui produit l'effort ; quand l'effort est conscient de ses moyens de satisfaction et les conçoit d'avance, il devient tendance à une fin » ². Dans ce texte inédit, Fouillée montre bien que la conscience est avant l'effort moteur dont Biran faisait la condition de son origine. Fouillée n'oppose pas conscience sensible et

1. « La pensée scientifique, comme tout autre mode d'activité mentale, n'en fut pas moins à l'origine inséparable du mouvement, et du *mouvement musculaire* ; or, qu'est-ce que le mouvement, sinon l'acte par lequel la volonté cherche instinctivement à satisfaire un besoin éveillé par une sensation ? » (*La psychologie des idées-forces*, t. I, p. 306).

2. Fragment inédit cité dans *La Philosophie et la Sociologie d'Alfred Fouillée*, par Aug. GUYAU, p. 207-208.

conscience réfléchie ; l'esprit est en continuité avec la vie ; l'effort est une opposition au sein de l'affectif, mais cet effort s'exprime dans un mouvement extérieur, ce mouvement qui est comme la surface de l'effort, a un rôle ; cette extériorisation a une signification ; c'est ce que nous devons approfondir maintenant.

III. MOUVEMENT ET CONSCIENCE

Fouillée a pensé *contre* l'évolutionnisme mécaniste ; l'*idée-force* est l'antithèse de l'*idée-reflet*. Sa constante préoccupation fut d'affirmer l'existence d'une activité psychique et son irréductibilité aux mouvements ; à l'explication *par en bas*, il substitue une explication *par en haut*. Le mouvement ne peut engendrer la conscience car il la suppose, et il ne peut se comprendre que comme un extrait ou un abstrait de la conscience. Il est impossible de ne voir en lui qu'une série de positions ; car il faut expliquer la transition d'une position à une autre position, et pour cela admettre qu'il y a dans le mobile en une certaine position quelque chose qui amène sa translation en une autre position¹ ; il faut lui supposer une intériorité ; « le changement même dans l'espace ne se comprend que sous la forme subjective de changement intérieur »².

Ceci montre comment on doit comprendre le rôle des mouvements dans l'acte de conscience. Ribot voyait en eux le substratum de la conscience ; pour lui, le mouvement est dans la conscience ; mais comment y est-il ? Ce n'est pas, certes, comme changement de relation spatiale entre des atomes inertes. Ce qui est dans la conscience, c'est le principe du mouvement, c'est-à-dire une

1. *Psychologie des idées-forces*, II, p. 86.

2. *L'évolutionnisme des idées-forces*, p. 288.

action ou une réaction entraînant des changements intérieurs et extérieurs. Quant aux mouvements effectués, il n'y en a qu'une représentation dans la mémoire, représentation que nous interprétons au moyen de cette conscience d'action ou de réaction qui seule vivifie l'image immobile des moments successifs d'un mouvement. « C'est donc, non pas seulement par la sensation, mais par la conscience de la réaction de l'appétit, de la vie que nous arrivons à la représentation complète et vraiment dynamique du mouvement. Dès lors, le mouvement ne fera « partie de notre conscience » que de deux manières : 1^o par son principe actif qui est l'appétit, le vouloir, avec l'effort de la volonté contre l'obstacle (élément dynamique) ; 2^o par la représentation ou souvenir des positions successives dans l'espace qui constituent le mouvement effectué (élément statique) » ¹. Ainsi, Fouillée indique la présence dans la conscience des deux motricités d'effort et de déplacement.

Qu'il y ait un acte sous les mouvements, l'expérience de l'effort doit le révéler clairement. En 1889, Fouillée entra dans la querelle, qui était alors vive, de l'effort musculaire. Dans un article de la *Revue philosophique*, dont la plus grande partie se retrouve dans *L'Évolutionnisme des idées-forces*, il critique vigoureusement la théorie de *l'effort-reflet*. Tous les arguments invoqués par les partisans de *l'afférence* montrent, dit-il, la présence de sensations afférentes dans l'effort, sans prouver qu'il s'y réduise ; il y a, outre les sensations musculaires ou autres, un sentiment d'effort mental ou cérébral, analogue au sentiment d'innervation de Wundt, et qui est la conscience du déploiement de l'énergie. « N'eussions-nous conscience distincte de notre énergie que devant une résistance, il ne s'ensuivrait pas que toute notre énergie se réduisît à la passivité produite par cette résistance » ².

1. *R. ph.*, 1889, t. II, p. 575.

2. *Ibid.*, t. II, p. 574.

Comment comprendre la nature de cette énergie. On aimerait, sur ce second point, trouver plus de précision chez Fouillée. Il ne faut pas la concevoir comme purement mentale ; le *fiat* de W. James est incompréhensible ; comment cet effort désincarné descend-il dans le corps pour, finalement, mouvoir les muscles ? Peut-on, avec Maine de Biran, admettre une conscience immédiate de l'énergie en tant que motrice ? Non, dit Fouillée, car si j'apercevais immédiatement une connexion causale entre l'action de ma volonté et la sensation musculaire, « je ne distinguerais nullement mes organes de moi-même : les sensations qu'ils produisent en moi me sembleraient l'effet immédiat de ma seule action et le prolongement de mon action même. Si je voyais réellement en moi, non pas une simple succession entre l'action et les signes sensibles du mouvement, mais une action vraiment *motrice* des muscles, liée au mouvement local par le lien intime de la cause à l'effet, les sensations m'apparaîtraient comme enveloppées dans mes actes et développées par eux, sans le concours d'aucune action étrangère à la mienne »¹. Ainsi l'effort et les sensations musculaires qui l'accompagnent apparaissent comme se succédant et non comme s'engendrant ; peut-être, à ce compte, le moi se distingue-t-il de son corps ? mais nous ne voyons pas, par contre, comment il peut se l'attribuer comme sien. Il y a, dans ce texte, une curieuse méconnaissance de ce qui fait l'intérêt du point de vue biranien sur la conscience du corps propre². Il contient cependant une idée importante, c'est la nécessité qu'il entre dans l'effort

1. *Ibid.*, t. II, p. 575.

2. On trouve ailleurs la manifestation d'une semblable incompréhension du biranisme : « la force motrice de Biran, qui viendrait s'ajouter aux idées et à la volonté même, comme un intermédiaire entre l'acte de conscience et le mouvement musculaire, est une pure entité » (*Psychol. des idées-forces*, t. II, p. 245). Fouillée ne se plaçait en aucune manière au point de vue réflexif : le sujet est pour lui le vivant que le spectateur suppose désirer, mais non pas l'être libre qui dit moi. (Cf. également *La Liberté et le Déterminisme*, 2^e édit., Paris, 1884, p. 341 ; *Histoire de la philos.*, p. 197).

un élément de passivité ; cet élément de passivité, Lagneau le demandera à l'inclusion de l'effort dans le monde objectif ; nous avons l'impression que Fouillée cherche quelque chose d'analogue ¹.

Les sensations musculaires sont toujours présentes, mais elles ne semblent pas être des éléments essentiels de l'effort ; elles n'en sont qu'un choc en retour, un contre-coup ; elles sont, non pas, comme chez Biran, *constitutives* mais *expressives* de l'effort. La position de Fouillée est complexe : les sensations musculaires ne sont liées à l'effort que par un lien de succession ; mais il faut noter qu'il s'agit ici des mouvements en tant qu'ils sont connus par des sensations *afférentes*, c'est-à-dire en tant qu'ils sont *vus*, représentables ; c'est du mouvement *vu* que Fouillée prétend que sa production n'est pas immédiatement consciente. Il faudrait distinguer, sans doute, le mouvement s'effectuant et le mouvement effectué, « le mouvement, tel qu'il est *perçu*, est le mouvement *s'exécutant*. Le mouvement, tel qu'il est perçu, est une simple représentation dans la conscience, un simple fragment du contenu total de la conscience ; la volonté ne produit pas directement et ne peut pas se voir produire le mouvement *perçu*. Mais, s'il n'y a pas action transitive de la volition sur la perception du mouvement, qui n'est qu'une sorte de choc en retour, il peut y avoir influence de la volition sur le mouvement *s'effectuant* ». Comment comprendre cette influence, Fouillée ne va-t-il pas aboutir à la conception d'une causalité transitive entre le mental et le physique ? Non, car il s'agit là, continue-t-il, d'une « action immanente par laquelle la volition est elle-même processus moteur, identité profonde du désir et de l'agir,

1. Au fond, pour lui, il y a trois choses dans l'effort mental : une *détente cérébrale* qui constitue un sentiment particulier (sentiment d'effort cérébral) ; un *courant centrifuge* inconscient à travers le corps ; des *mouvements musculaires* dont je ne suis instruit que plus tard par des sensations *afférentes* qui ont pour cause des *résistances* musculaires et qui forment un dessin représentable dans l'étendue (*Rev. phil.*, 1889, t. II, p. 574).

du vouloir et du mouvoir. En saisissant le vouloir, nous saisissons le *réel* de la motion même, son actualité » ¹. En bref, la conscience de l'effort est conscience d'une motion et non d'un résultat ; la position de Fouillée n'est peut-être pas absolument claire, elle témoigne cependant d'une compréhension de la difficulté.

Nous comprenons mieux maintenant le rôle et la nature du mouvement. Fouillée repousse la conception d'une interaction entre un physique et un mental qui seraient deux choses. Il n'accepte pas, d'autre part, l'idée d'un parallélisme, où deux séries se déroulent, l'une exprimant l'autre. Il faut se placer, pour le comprendre, dans la perspective moniste : il n'y a pas « un monde physique *et* un monde psychique ; il n'y a pas des phénomènes extérieurs *et* des phénomènes intérieurs. *Externe et interne* sont des termes purement relatifs qualifiant les phénomènes saisis dans la conscience, et ces termes sont absolument inséparables » ². Le rapport qui existe entre eux est un rapport d'expression et de symbolisme ³.

Le mouvement est donc une certaine façon pour la volonté de s'exprimer à elle-même. Il est « une transposition des éléments sensationnels et appétitifs en langage visuel et tactile..., un extrait des sensations mêmes et appétitions, et une expression spatiale de leurs rapports » ⁴,

1. *L'Evolutionnisme des idées-forces*, p. 294.

2. *Ibid.*, p. 280.

3. La différence de l'externe et de l'interne, du *vu* et du *senti*, « vient des diverses voies par lesquelles nous appréhendons le réel *un* avec ses qualités multiples, ainsi que des divers degrés de cette appréhension, tantôt plus fragmentaire, tantôt plus complète » (*Ibid.*, p. 280). Processus mécanique et processus conscient sont tous deux constitutifs de l'appétition ; mais il ne faut pas voir en eux deux réalités ou un phénomène et son épiphénomène ; ils ne sont qu'une seule et même réalité « en voie de développement qui se diversifie par la diversité des moyens de la saisir. La loi fondamentale de notre connaissance à double forme, c'est que le sujet, tel qu'il est organisé, ne peut jamais saisir son propre caractère et ses propres actes à la fois comme partie des faits de l'expérience extérieure et comme développement de vie intérieure » (*Ibid.*, p. LIX).

4. *La Psychologie des idées-forces*, t. I, p. 46.

et ces formes visuelles et tactiles sont celles où s'analysent le mieux tous les éléments de la représentation, en s'étalant dans l'espace. Dans les autres sens, ouïe et surtout odorat, goût, la représentation est confuse et mêlée; tandis que tout ce qui est traduisible en un mouvement « constitue l'élément représentable des phénomènes, parce qu'il est la condition de la représentation numérique, spatiale, temporelle, conséquemment de l'intelligibilité »¹.

Sous tout état de conscience, il existe une tension motrice; cette tension motrice, si minime qu'elle soit, même inaperçue de nous, est toujours présente, elle est une des dimensions de *l'appétition*². Cette motricité peut se trouver à tous les degrés d'enveloppement. Dans la démarche en apparence la plus intellectuelle, nous retrouverons avec un peu d'attention un sentiment de tension plus ou moins fort, tension qui, si elle n'était inhibée, s'étendrait jusqu'aux muscles. Ainsi le vouloir-vivre s'exprime en mouvements de plus en plus déterminés; il y a transition insensible entre les changements internes et les changements externes³. De la *tension*, qui est localisation confuse, à la *translation*, qui se dessine dans l'espace, du *senti*, au *vu*, le *vouloir-vivre se vide progressivement de son élan, de sa chaude et complexe intimité pour s'expliquer, s'analyser et se représenter distinctement à soi-même; les mouvements vus ne sont bien qu'un extrait de la vie par lequel elle achète, moyennant un appauvrissement infini, une claire conscience d'elle-même et du tout*. Tel est le rôle du mouvement dans la conscience: il l'appauvrit pour la rendre distincte.

1. *L'Evolutionnisme des idées-forces*, p. LVIII.

2. *Ibid.*, p. 93-94; *Rev. phil.*, 1889, t. II, p. 564.

3. *L'Evolutionnisme des idées-forces*, p. III.

CONCLUSION

Que retenir de cette vaste synthèse? l'aspect le plus intéressant de l'effort de Fouillée est dans le point de vue biologique sous lequel il étudie la vie psychologique. Cette attitude le gardait de dissociations meurtrières : d'une part, il eut le constant souci d'envisager l'acte de conscience dans l'unité concrète de ses éléments divers, et, d'autre part, il prit soin de ne pas le séparer de l'univers et des choses ; ainsi l'opposition de l'être pensant et de la chose pensée devenait plus intelligible, la conscience tendait à devenir conscience d'univers. Quant au contenu même de la doctrine, on y trouve une psychologie de la conscience sensible dont bien des traits réapparaîtront chez Lachelier et qui est une contribution heureuse à la psychologie tout court. Quant à l'idée maîtresse que nous avons dégagée chez Fouillée, sur le rôle de la motilité proprement dite dans le vouloir vivre, nous la croyons juste, au moins à prendre les choses en gros : *le mouvement est la pointe de l'appétition, son extériorisation grâce à laquelle elle s'analyse, s'objective et prend d'elle une conscience distincte* ; tout état de conscience tend à s'étaler en mouvement et par le fait même à se penser. Mais cette idée reste trop vague, à raison de confusions plus graves, portant sur l'activité libre et sur la pensée.

Pour Fouillée, il n'y a pas de discontinuité entre l'appétit et la volonté et, parallèlement, entre la conscience spontanée et la conscience réfléchie. Sans doute, il a voulu éviter le pragmatisme et a cru aboutir, peut-être, à une position, somme toute, assez intellectualiste ; la volonté de vivre est bien une volonté de conscience et de pensée. « J'ai expressément soutenu qu'il y a au-dessus du vouloir vivre, la volonté de *conscience universelle*, dont la pensée est la manifestation. Le simple sentiment

de la différence n'est donc pas pour moi la pensée, mais en est seulement la première condition. La vraie pensée suppose la *réflexion* sur le *moi*, et en même temps la tendance à l'*universel* »¹. Cependant, entre vivre et agir, entre agir et vouloir, entre vouloir et penser il n'admet pas « d'opposition et de dualité radicale » ; entre ces termes, il y a seulement « des degrés de développement »².

Cette méconnaissance de l'irréductibilité de la réflexion est grave. Fouillée a raison quand il dit que le sujet ne peut se représenter et qu'on le détruit dès qu'on l'objective ; il a encore raison quand il affirme que le sujet est action. Mais c'est la conception même de ce sujet et de cette activité qui soulève chez le lecteur quelque inquiétude. La volonté de Fouillée est désir, elle est toute nature ; et le sujet est une force, mais c'est une « force qui va » et non une force qui dit moi et se pose. L'effort est désir ou réaction à une peine ; il n'est pas vraiment actif. La réflexion est attention à l'intériorité, elle n'est pas un redoublement d'intériorité, aussi la trouvons-nous plus faible, mais déjà *in nuce* chez l'animal. Le sujet qui n'est que désir est sujet pour les autres, mais non pour soi³. Les confusions de Fouillée proviennent de ce qu'il n'a pas su se mettre ou se tenir à un point de vue homogène ; *il a voulu faire une philosophie du sujet qui soit une philosophie de la nature* ; cette dernière entreprise du romantisme de la vie était d'avance vouée à l'échec.

1. Lettre à Lachelier, cité dans E. DE BEAUCOUDREY, *La Psychologie et la Métaphysique des idées-forces chez Alfred Fouillée*, Paris, 1936, p. 155 ; *La Pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, p. 15 et suiv.

2. *Rev. phil.*, t. LXXIII, p. 71.

3. Du point de vue de la valeur de la pensée, M. Dwelshauvers a justement dénoncé l'équivoque où se tient la pensée de Fouillée. S'il croit, dit-il, « qu'un rapport, avant d'être conçu, doit être vécu, il établit entre le rapport en tant que vécu et le rapport en tant que conçu, une succession qui ne présente aucun sens compréhensible. Car le rapport, en tant que rationnel, n'existe dans la conscience que par l'acte de pensée qui le pose ; s'il était préformé et se présentait tout fait, mais encore nébuleux, à la pensée, il deviendrait une chose, une image dont l'idée ne serait que le décalque et l'on échouerait dans un réalisme rempli de contradictions, qui ne laisserait à l'idée-force, aucune place ». (*La Psychologie française*, p. 163-164).

CHAPITRE X

L'EFFORT MOTEUR ET L'ANALYSE RÉFLEXIVE CHEZ LACHELIER

I. KANT ET BIRAN

L'œuvre publiée de Lachelier ne permet guère de comprendre comment sa pensée s'est formée ; la discrétion dont il a voulu s'entourer par delà la mort gêne l'historien. On sait qu'il s'attacha particulièrement à Maine de Biran¹, sous l'influence, sans doute, de son maître Ravaisson. Biran lui montrait l'insuffisance des solutions cartésiennes ou leibniziennes quand elles restent des solutions « chosistes »² et l'orientait pour toujours, vers une philosophie de la conscience. Lachelier reprochait cependant à Biran d'avoir cru que, dans l'effort qui n'était qu'un phénomène, nous atteignons l'unité du vouloir et du sentir ; l'esprit, puissance d'universalisation et véritable cause est entièrement distinct de toute sensation³. A saisir la liberté sous les espèces de la force, Lachelier redoutait de les confondre ; son effort visait alors, au dire de M. Brunschvicg, à « détacher la cons-

1. Cf. le témoignage d'E. BOUTROUX, dans *Œuvres de Jules Lachelier*, t. I, p. XXXIII, et dans *R. m. m.*, 1921, p. 6 ; de L. BRUNSCHVICG, dans *Œuvres de J. Lachelier*, t. I, p. XII.

2. Cf. L. BRUNSCHVICG, *B. S. fr. Ph.*, 1932, p. 131.

3. Cf. E. BOUTROUX, *Jules Lachelier*, *R. m. m.*, 1921, p. 17.

cience de l'individualité purement empirique, sans cependant qu'elle se perde dans l'impersonnalité de la raison qui la ramènerait au plan de la nature » ¹.

Assez vite, Lachelier s'évada de l'interprétation vitaliste et entachée de naturalisme que Ravaisson donnait de l'acte spirituel ; c'est Kant qui le libéra ; faut-il parler de « conversion » ? ², peut-être ; en tout cas, dans cette libération, Lachelier semble rester fidèle à l'esprit de Maine de Biran dont l'enseignement prescrit une purification constante du sujet. Quelle que soit l'influence bienfaisante que Ravaisson ait exercée sur la pensée du XIX^e siècle, « on ne saurait dire pourtant qu'elle ait suffi pour résoudre, avec précision et fermeté, les problèmes suscités par la mise en œuvre de l'analyse réflexive. La réflexion critique de Kant et la réflexion psychologique de Biran apparaissent encore étrangères l'une à l'autre et comme imperméables » ³. Cette imperméabilité provenait de ce que l'on orientait l'une et l'autre vers un sujet-chose, ce qui aboutissait à faire de la première un empirisme et de la seconde un agnosticisme ; il appartenait à Lachelier d'unir Biran et Kant.

Le *je pense* doit accompagner toute connaissance ; sur ce point Kant et Biran sont d'accord ; au dire de Boutroux, Lachelier médita longuement cette nécessité ⁴. Il l'analyse dans *Du Fondement de l'induction* ; pour que la pensée soit possible, trois conditions sont requises : il faut d'abord qu'il existe un sujet qui se distingue de ses sensations, ensuite que ce sujet soit et reste *un* dans leur diversité et leur devenir, enfin que ce sujet ne soit pas clos sur lui-même, mais qu'il s'unisse réellement et par le dedans à ses sensations, que son unité « se déploie

1. L. BRUNSCHVIG, *B. S. fr. Ph.*, 1932, p. 131.

2. *Ibid.*, p. 133.

3. L. BRUNSCHVIG, *Le Progrès de la conscience dans la Philosophie occidentale*, Paris, 1927, t. II, p. 624.

4. E. BOUTROUX, *R. m. m.*, 1921, p. 7-8.

sans se diviser » dans leur diversité. Comment comprendre ce sujet ? Qu'est-ce que le moi ? demandait Maine de Biran.

Il faut d'abord renoncer à tout empirisme. Certains éclectiques, interprétant malheureusement Maine de Biran, admettent que notre conscience atteint directement une substance et une cause qui est nous-même. Mais notre conscience n'atteint pas ainsi une cause ni une substance distinctes des phénomènes internes ; l'identité et l'unité, que le moi se reconnaît, ne sont peut-être que les conditions formelles de la conscience ; d'autre part, si nous avons conscience de nous comme d'une cause suprasensible, nous devrions avoir conscience d'un pouvoir d'initiative absolue ; or, cela n'est pas ¹.

Prétendre que nous saisissons, par un sens spécial, le conflit de notre force et des forces étrangères, n'aboutit à rien ; ce n'est que la constatation d'un fait ; nous ne sortons pas des phénomènes, et une chose en soi dont nous aurions conscience ne serait plus que le phénomène d'elle-même. On ne peut d'ailleurs admettre que la force soit une chose en soi ; c'est un point sur lequel Lachelier insiste : nous pouvons, sans doute, concentrer nos énergies musculaires dans un seul effort, mais ces énergies n'en émanent pas, pour cela, d'un centre unique ; la force est une et multiple comme l'étendue où elle se manifeste ; il serait contradictoire d'en faire une chose en soi. Le biranisme échoue si nous en faisons un empirisme. Le propre de cette attitude philosophique est de transformer le sujet en objet, par conséquent de le nier comme sujet.

Mais, à une intuition qui saisit tout ce qu'elle atteint sous les espèces de *choses*, Lachelier substitue la réflexion. La pensée, au lieu de sortir de soi pour tenter de comprendre un univers séparé, doit rentrer en elle-même ; elle peut alors saisir sa nature, comprendre ses exigences et

1. *Du Fondement de l'induction*, p. 33.

déterminer ce que doivent être les phénomènes pour que soit possible l'exercice de la pensée, exercice qui est un fait. Ce sujet de la connaissance sera-t-il une substance dont les phénomènes seraient les modes ? Non, car une substance ne se manifeste que par ses modifications et ne peut s'en distinguer comme un sujet d'un objet. Sur ce point, Lachelier est d'accord avec Maine de Biran ; mais pouvons-nous, ainsi qu'il le fait, nous représenter notre unité comme celle d'un acte durable, celui de l'effort volontaire ? Lachelier ne le pense pas : cet effort n'offre ni une unité ni une identité absolues ; peut-être n'est-il qu'une résultante ? et surtout l'unité d'une action est une unité extérieure et artificielle qui ne s'imposerait aux sensations que du dehors ; or nous cherchons une unité qui s'unisse à elles par le dedans. Cette condition sera satisfaite, si l'on fait, de l'unité qui nous constitue, l'unité d'une forme, unité qui résultera « d'une sorte d'affinité et de cohésion naturelle » des sensations elles-mêmes. Le problème des rapports de la pensée aux sensations est identiquement le problème de la composition des phénomènes dans un seul univers. Nous croyons spontanément qu'il y a deux mondes, un monde interne et un monde externe, mais, si nous posons ces deux mondes comme existant distinctement, nous ne pouvons plus comprendre leurs rapports. Il n'y a qu'un monde ; extérieur et intérieur sont deux aspects corrélatifs de ce monde. La conscience n'est pas une chose parmi les autres, qui aurait, par surcroît, la fonction de faire l'unité de ces autres choses ; la conscience n'est rien d'autre que l'unité de la nature. La méthode de réflexion consiste à replacer l'univers dans la conscience et à en analyser les corrélations ; elle rapporte la diversité à l'unité. La méthode réflexive mettra d'abord la conscience « au-dessous et au centre même de ce monde »¹ qui n'en est

1. *Psychologie et Métaphysique*, in *Du Fondement de l'induction*, p. 146.

que l'épanouissement, c'est la psychologie empirique ; elle mettra ensuite la conscience intellectuelle au-dessous et au centre même de la conscience sensible et c'est la psychologie proprement réflexive.

Cette élimination de la *conscience-chose*, de la *conscience-parmi* n'était pas explicite chez Maine de Biran ; il l'a pressentie et désirée ; mais elle était impliquée dans le souci prédominant chez lui de rester constamment dans un point de vue homogène. Lachelier, expressément, intègre l'univers à la conscience. Et l'unité absolue et immanente qui constitue le sujet connaissant sera l'unité rationnelle d'une pensée législatrice. Par là, le biranisme est décidément orienté vers un intellectualisme. *Mais Lachelier ne le rejette pas pour cela ; il l'absorbe tout entier* : l'effort et l'expérience motrice seront les médiateurs nécessaires par lesquels la pensée pourra prendre conscience d'elle-même ; elle ne se réalisera concrètement, pour nous, que dans l'effort et le mouvement.

II. IMPORTANCE DU PROBLÈME DE LA PERCEPTION

Entre la pensée absolue, unité rationnelle, et l'effort, unité concrète, il existe un rapport de symbolisme. Pourquoi la pensée s'exprime-t-elle dans l'espace et le temps ? C'est là un mystère que la raison pure ne peut comprendre, mais qu'elle doit bien accepter. L'idée de symbolisme est fondamentale chez Lachelier. Toute sa philosophie repose sur la distinction de plans hiérarchisés qui se symbolisent l'un l'autre et dans lesquels la Pensée s'exprime avec une croissante approximation. De ces distinctions, nous trouvons plusieurs types dans son œuvre ; elles ne se recouvrent pas toujours. Dans *Du Fondement de l'induction*, nous voyons deux degrés : les causes efficientes et les causes finales, c'est-à-dire mécanisme et spontanéité, nécessité et liberté. Dans *Psychologie et Métaphysique*, Lachelier oppose, d'abord, dans la partie analytique, à

la conscience sensible, la conscience intellectuelle ; la partie synthétique ensuite décrit la hiérarchie fameuse des trois puissances de l'idée d'être ; mécanisme, finalité ou volonté, liberté. En *psychologie*, enfin, nous savons, par Séailles, qu'il adoptait la distinction des trois vies de Maine de Biran : vie sensitive, vie moyenne caractérisée par l'opposition du sujet et de l'objet, vie supérieure¹.

Ces distinctions diffèrent par le point de vue où Lachelier se place. Dans *Du Fondement de l'induction*, il s'agit de comprendre la nature ; dans *Psychologie et Métaphysique*, de comprendre l'esprit ; et ce ne sont pas là deux points de vue opposés, car la philosophie de la nature n'est qu'un moment ou un aspect de la philosophie de l'esprit. Quant à la distinction biranienne des trois vies, — et c'est cela qui nous intéresse —, elle est la *réalisation concrète des distinctions précédentes*. Le mécanisme est une expression appauvrie et simplifiée de la volonté, et volonté et finalité le sont, à leur tour, de la liberté et de l'esprit.

Tous ces aspects se combinent et interfèrent dans la perception ; aussi prendrons-nous ce problème comme centre de perspective. Il n'y a rien d'arbitraire à cela ; Lachelier le dit expressément : la conscience intellectuelle confère à la conscience sensible l'objectivité, sans rien ajouter à son contenu ; ces deux consciences se conti-

1. Quel rapport y a-t-il entre ces diverses oppositions ou hiérarchies ? Dans *Du Fondement de l'induction*, Lachelier se place au point de vue d'une philosophie de la nature. Les êtres lui apparaissent comme des forces, et des forces qui tendent à une conscience de plus en plus complète d'elles-mêmes. C'est l'analyse de cette conscience qu'il tente dans *Psychologie et Métaphysique* : il considère d'abord la conscience en tant qu'elle est un donné ; psychologie d'expérience qui conduit à une sorte de naturalisme ; sa réflexion s'attache ensuite à la conscience en tant que sujet, à la pensée en tant qu'elle pense qu'elle pense, position qui engendre immédiatement l'idée de vérité et fait apparaître le sujet pensant comme une dialectique vivante ; il ne reste plus qu'à essayer de reproduire, par reconstruction, la dialectique absolue de l'être, dont le sujet individuel est, lui-même, un reflet ou une idée.

nuent et l'on peut indiquer le point où elles se relient ; c'est à la suite de la perception et par la perception qu'elles communiquent ; « c'est en nous représentant l'étendue que nous sortons de nous-mêmes pour entrer dans l'absolu de la pensée »¹ ; même nos affections ou nos vouloirs ne deviennent des objets de connaissance qu'en se rattachant à des perceptions. Percevoir c'est se représenter des objets existant dans l'étendue ; et se connaître soi-même consiste en un retour réflexif de ces objets sur la connaissance que l'on en a. La perception, à la fois sensible et intellectuelle, est le point privilégié où les deux consciences s'unissent. La vie moyenne, que la perception caractérise, se définit comme chez Biran, par la conscience personnelle, c'est-à-dire par l'union et l'opposition du sujet et de l'objet ; la pensée se dégage de l'objet, mais reste *pour et par* l'objet, le moi et le monde s'impliquent l'un l'autre. « La conscience commence dès qu'elle rencontre l'étendue, pas avant »² ; la perception doit être envisagée aux deux points de vue auxquels Lachelier s'est placé : philosophie de la nature et philosophie de l'esprit.

III. LA PERCEPTION CONSIDÉRÉE SOUS L'ANGLE DE LA NATURE

Dans *Du Fondement de l'induction*, Lachelier cherche ce que doit être la nature pour être intelligible, c'est-à-dire comment nous devons *percevoir* les phénomènes pour pouvoir les *comprendre*. La nature est une expression de l'esprit, la perception est l'acte par lequel l'esprit se donne consciemment cette nature. Le fond de la nature, son existence absolue, c'est sa vérité selon la double loi des causes efficientes et des causes finales, la double

1. *Psychologie et Métaphysique* in *Du Fondement de l'induction*, p. 150.

2. Cité par SÉAILLES, *La Philosophie de J. Lachelier*, p. 102, note.

expression de l'unité de l'esprit ; cette double unité se symbolise dans le temps et l'espace ; « nous ne pouvons comprendre la finalité que si elle se réalise dans la tendance au mouvement, de même que nous ne pouvons nous représenter la nécessité que sous la figure du mouvement lui-même »¹. Force et mouvement sont les deux médiateurs par lesquels la pensée se réalise et la nature se constitue. Tentons de voir comment, bien que Lachelier l'explique assez brièvement. Voici l'essentiel du raisonnement : considérons le mouvement d'abord ; la pensée n'est possible que si nous percevons dans les phénomènes une unité qui les enchaîne d'une façon continue ; or cette unité ne peut être que celle d'une diversité homogène, c'est-à-dire de l'espace et du temps ; cette synthèse d'un divers homogène sera la continuité d'un changement d'états et de positions, c'est-à-dire un *mouvement* ; le mouvement est le seul phénomène intelligible, car la diversité y est en même temps diverse et une ; quant aux qualités secondes elles ne sont, par elles-mêmes, ni spatiales ni temporelles et n'existent que par le mouvement qui les supporte ; elles constituent la matière éloignée de la pensée et de l'existence, « entre la diversité absolue de cette matière et l'unité absolue de sa forme il fallait un intermédiaire, et nous avons trouvé cet intermédiaire dans la continuité du mouvement »².

Mais la perception du mouvement, expression de la nécessité causale, si elle était réalisée à l'état pur, ne nous donnerait que du possible, l'ossature du monde, un canevas de vérité ; nous ne percevrions que les places nécessaires des choses dans l'espace et le temps ; la pensée veut non seulement être possible mais réelle ; par le mécanisme, dit Boutroux, commentant Lachelier, « rien n'est posé catégoriquement comme existant. Le monde mécanique,

1. *Du Fondement de l'induction*, p. 90.

2. *Ibid.*, p. 58.

nécessaire à la pensée, ne lui suffit pas. Il faut à celle-ci des objets effectivement donnés, c'est-à-dire possédant un contenu de nature intrinsèque, une individualité, par où ils se posent comme sujets »¹.

Les choses auront un dedans, constitueront des êtres, si tous les mouvements dont nous avons parlé sont groupés, systématisés au service d'une idée, c'est-à-dire d'une fin, et si tous ces systèmes ou organismes conspirent, et, tous ensemble, composent un seul univers harmonieux. La loi de finalité donne au monde une unité réelle parce qu'elle montre qu'en chaque être une pluralité d'êtres et, à la limite, l'univers entier est exprimé.

La finalité se traduit psychologiquement par la perception d'un objet qui est l'appréhension synthétique d'un ensemble de qualités diverses : approfondissons ce point. Nous avons vu que, pour être pensable comme possible, tout phénomène doit être un mouvement ; mais, pour être pensable comme réel, il faut aussi qu'il soit une force ; le premier caractère, du reste, implique le second, comme la causalité mécanique implique la finalité ; le mouvement est inintelligible, si nous ne posons pas l'existence d'une force qui explique le passage du mobile d'une place à une autre ; en tant qu'il est un et perpétuellement équivalent à lui-même, le mouvement reflète le mécanisme, mais en tant qu'il est divers et toujours nouveau, c'est la finalité qu'il exprime. Ainsi le mouvement offre dans son unité le point de concours des deux grandes dimensions de la pensée : causalité et finalité. En tant qu'instrument de la finalité, le mouvement est une force ; et les qualités secondes nous apparaissent comme des effets de la force ; des effets et non seulement des modes,

1. *R. m. m.*, 1921, p. 9. Boutroux continue : « Pour que le monde soit ainsi constitué, il faut que ce qu'on appelle qualité ne se résolve pas en quantité, comme un nombre se résout en ses unités, mais recèle quelque chose de véritablement irréductible. Il faut, en d'autres termes, que les individus soient non des assemblages d'attributs et de généralités, mais proprement des substances ».

car autrement on ne s'expliquerait pas l'intensité qui les caractérise ; ce qu'il y a d'intensif dans nos sensations ne peut être que l'effet d'une force, et cette force ne peut produire cet effet que si elle s'exerce contre une autre force qui réagit à son tour ; la sensation est la conscience d'un conflit de forces ; « nous avons une conscience directe de ce conflit lorsque nous déployons un effort volontaire, soit pour produire un mouvement et surmonter une résistance, soit pour résister nous-mêmes au mouvement d'un corps qui pousse ou entraîne le nôtre. Nous percevons alors tout à la fois le mouvement par le mouvement et la force par la force »¹ ; ainsi s'achève la double fonction de médiation de l'effort : « entre l'unité extensive de la pensée et la diversité des apparences sensibles il fallait un moyen terme, et nous l'avons trouvé dans le mouvement : entre cette même diversité et l'unité intensive de la pensée il en fallait un second, et nous venons de le trouver dans la force »². Mouvement et force sont les deux aspects de la perception, Lachelier les étudiera plus tard d'une façon approfondie, mais dès le *Fondement de l'induction*, ces deux éléments sont donnés comme la projection ou plutôt comme les moyens de la projection, dans le sensible, de la double unité de la pensée, causalité et finalité, projection par laquelle la pensée se réalise.

Cette concentration du mouvement dans la force est la perception même, suivant la définition de Leibniz ; mais la perception *consciente* ne se réalisera que si cette concentration se redouble. Lachelier est assez bref sur ce point ; il distingue des degrés d'intériorisation ; sans marquer d'ailleurs nettement les solutions de continuité (ce qui ne doit pas surprendre puisqu'il s'est placé dans sa thèse, au point de vue d'une philosophie de la nature) : « il faut

1. *Du Fondement de l'induction*, p. 89.

2. *Ibid.*, p. 91.

d'abord que la force et le mouvement, au lieu de se disperser dans le temps et l'espace, se rassemblent dans un certain nombre de systèmes ; il faut ensuite que le détail de ces systèmes se ramasse encore en se réfléchissant dans un petit nombre de foyers, où la conscience s'exalte par une sorte d'accumulation et de condensation »¹. Faut-il voir ici la distinction de la végétalité et de l'animalité ? peut-être. En tout cas, le vivant est une unité dynamique (et son âme n'est rien d'autre que son unité) qui concentre de plus en plus de détails de l'espace et du temps, au fur et à mesure que l'organisation se perfectionne.

IV. LA PERCEPTION CONSIDÉRÉE DU POINT DE VUE DE LA CONSCIENCE

Dans *Psychologie et Métaphysique*, Lachelier se met à l'intérieur de la conscience. Cet article offre une certaine analogie avec celui de Ravaisson dans la *Revue des Deux-Mondes*, en 1840 : Ravaisson y montrait, on s'en souvient, que l'éclectisme devait échouer à atteindre les êtres mêmes, puisqu'il adoptait la méthode baconienne qui ne permet de connaître que des phénomènes ; Lachelier reprend le même thème : les conclusions spiritualistes de l'éclectisme ne lui déplaisent pas, mais la méthode employée est celle de la psychologie physiologique et semble plutôt légitimer des conclusions matérialistes.

Pour analyser la conscience, Lachelier se place successivement à deux points de vue : d'abord celui de la conscience sensible où l'analyse porte sur le contenu de la conscience, puis celui de la conscience intellectuelle où l'analyse détaille les conditions qui ont permis la constitution de la conscience sensible².

1. *Ibid.*, p. 94.

2. Quoique Lachelier ne semble abandonner la méthode des empiristes et adopter un point de vue tout nouveau que lorsqu'il aborde l'analyse de la conscience intellectuelle, nous pensons que, dès l'analyse de la conscience sensible,

Il est impossible de réduire la conscience à l'étendue, puisque l'étendue n'existe que par la conscience ; il n'y a pas d'équivalent mécanique de la conscience, car si la conscience était pur mouvement et pure étendue, il n'y aurait ni conscience, ni connaissance ; il n'y aurait rien de distinct : le seul déplacement de parties homogènes ne trace aucune figure dans l'étendue. Il faut qu'il y ait dans la conscience quelque chose qui, à la fois, s'en distingue et la détermine ; ce sont les sensations, car elles sont en même temps objectives et subjectives ; c'est dans ce qu'elles ont de subjectif et d'affectif que les sensations sont nôtres ; mais nos affections elles-mêmes ne se comprennent que si nous plaçons sous elles le désir ; c'est le vouloir qui fait le fond de nous-même. Cette analyse de la conscience sensible, qui nous conduit à un sujet-volonté, aboutit à un naturalisme, au fond, assez voisin de la psychologie de Fouillée ; le vouloir-vivre est le fond de tout ; si le minéral existe, il est une volonté fixée ; au-dessus de lui, les vivants inférieurs révèlent cette volonté à elle-même dans leurs modes affectifs ; quelques-uns, plus élevés encore, détachent les qualités sensibles dont ils constituent un rêve ; seul l'homme « les fixe dans l'étendue et en compose ce mirage permanent qu'il appelle le monde extérieur »¹. Dans cette psychologie nous allons de la volonté à la perception, et la première n'est qu'un moyen pour la seconde de prendre conscience d'elle-même.

Mais Lachelier ne se fait aucune illusion sur la nature du sujet qu'il vient d'atteindre, ce sujet-volonté tient étroitement à la nature. Il ne serait que le moi de l'animal en nous ; le moi véritable de l'homme se dégage dans un

sa méthode est réflexive ; elle s'oppose à la méthode des éclectiques ou des physiologistes en ce que cette dernière considère la conscience comme une donnée distincte des choses, tandis que la première saisit la conscience et les choses dans leur corrélation.

1. *Psychologie et Métaphysique* in *Du Fondement de l'induction*, p. 140.

redoublement de réflexion quand apparaît l'idée de vérité qui lui permet d'affirmer sa propre existence ainsi que celle des choses. La conscience sensible est toujours plus ou moins pénétrée par la conscience intellectuelle qui nous affranchit de la subjectivité pure ; leur union constitue la *vie moyenne* et la perception qui en est l'opération la plus représentative. La *vie moyenne* est celle où l'homme est l'unité de la nature. L'esprit se pose en se représentant l'objet, il n'a pas d'autre fonction ; l'homme n'est sujet que par l'objet, aussi cette vie repose toute sur l'effort et le mouvement ; comment, grâce à eux, se constitue la conscience moyenne, comment la conscience intellectuelle s'unit à la conscience sensible et réalise l'opposition du sujet-objet, c'est ce qu'il faut montrer. Lachelier admet, avec Maine de Biran, un état purement affectif où l'homme est *simplex in vitalitate* ; à partir de cet état nous passons à la conscience personnelle, Lachelier l'a montré dans un texte précis et important. « Le sujet me paraît se constituer tout particulièrement dans deux modes perceptifs, qui, ébauchés depuis longtemps dans la série animale, ne prennent leur forme définitive que chez l'homme. L'un est la perception visuelle, telle que nous la connaissons. Une sensation de saveur, d'odeur, de son même, ne suppose pas nécessairement un sujet qui se distingue de sa sensation. Mais la perception d'un plan sur lequel se projettent des couleurs différentes, suppose un regard qui parcourt ce plan et qui dessine le contour de chaque couleur : et ce regard, c'est un sujet, ou, si l'on aime mieux, l'action d'un sujet, qui oppose son unité à la multiplicité des parties de l'étendue colorée. L'autre mode décisif, selon moi, pour la constitution du sujet, est la perception de la résistance. Il s'opère ici, au sein même de ma conscience, une véritable rupture. Quelque chose de ce qui, dans l'indivision primitive, était, à mon insu, moi-même, m'apparaît maintenant comme rejeté hors de moi, comme opposé à moi, et je deviens par cela même, pour moi,

effort pour triompher de cette opposition, ou en un seul mot, volonté. Ces deux modes de perception n'atteignent, du reste, chez nous, leur perfection qu'avec le concours l'un de l'autre. Il faut que mes mains aient appris à explorer lentement et avec réflexion les objets résistants, pour que mon regard, suivant en quelque sorte la marche de mes mains, apprenne à parcourir lui-même méthodiquement les différentes parties de l'étendue colorée. D'autre part, c'est par son association avec le fantôme coloré que la résistance se détache de nous, se projette dans l'espace, et nous donne l'illusion d'un objet réellement extérieur à nous et capable de subsister en l'absence de toute perception de notre part. Voilà, je crois, comment l'inconscient devient conscient et se décompose en sujet et en objet » ¹.

Le sujet se pose comme volonté en agissant ; « l'esprit n'est qu'une action exercée sur l'objet ». Les deux aspects de cette action sont un espace parcouru et un effort déployé contre une résistance si légère soit-elle, et ces deux modes se combinent pour arriver à leur parfait déploiement. Mais ce déploiement doit être libre et intentionnel. Le mouvement par lequel le temps et l'espace s'unissent et se mesurent l'un l'autre réalise l'unification d'une diversité, mais pour que cette unification soit consciente, et que le sujet apparaisse, il faut que ce mouvement soit librement déployé ; ce qui est important, dit Lachelier ; « c'est la volonté de mesurer, c'est le caractère libre et intelligent de l'action par laquelle on mesure ; et ce caractère qui confère à la mesure prise et, du même coup, à la quantité mesurée, leur objectivité » ². Ainsi nous voyons apparaître les diverses dimensions de l'action motrice.

Nous constatons, pour la première fois, la combinaison,

1. *B. S. fr. Ph.*, 1905, p. 92-93.

2. *B. S. fr. Ph.*, 1903, p. 85.

dans l'effort, de l'opposition à une résistance et de l'extériorité visuelle. La vue est un sens privilégié de l'extériorité pour deux raisons ; la qualité qui s'objective est celle qui se détache aisément de notre affectivité ; ce détachement se fait, de lui-même, pour ainsi dire, dans la sensation visuelle qui est très peu affective, et qui, ensuite, se prête à cause de cela à être activement perçue et explorée. La qualité et l'affection même deviennent objectives, lorsque nous portons sur elles une attention désintéressée qui veut non jouir mais connaître, « ce qui fait l'objectivité, c'est le caractère à la fois actif et désintéressé, intellectuel et non sensitif, de la perception : c'est la théorie même de Maine de Biran et de Hamilton. Mais l'intuition visuelle restera toujours la plus objective de nos perceptions, précisément parce que l'étendue ne nous affecte à aucun degré et se prête bien plus que n'importe quelle qualité à l'acte d'attention, à l'exploration réfléchie »¹.

V. L'EFFORT ET LA VISION DANS L'ÉTUDE SUR L'OBSERVATION DE PLATNER

Les rôles combinés de l'effort et de la vue sont analysés avec un grand détail dans l'étude sur *l'Observation de Platner*. La thèse soutenue dans cet article fut généralement considérée comme singulière ; Lachelier lui-même parle du paradoxe de Platner ; à la discussion qui s'ouvrit à la *Société de Philosophie*, en 1904, l'affirmation d'une étendue exclusivement visuelle ne rencontra que des adversaires. Aujourd'hui, on reconnaît peut-être davantage l'intérêt de l'argumentation de Lachelier, même si on éprouve le besoin de la compléter ou de l'interpréter autrement².

1. *B. S. fr. Ph.*, 1903, p. 83.

2. Cf. par exemple, SEGOND, *Traité de Psychologie*, Paris, ch. XXVIII ; PRADINES, *Le Problème de la Sensation*, Strasbourg, p. 83 et suivantes.

L'intention de Lachelier dans cet article est d'appuyer l'idéalisme sur la thèse de Platner ; non qu'il veuille donner, à une thèse psychologique, une portée directement métaphysique ; mais, selon le symbolisme que nous avons décrit, la thèse psychologique exprime sur son plan la thèse métaphysique, elle en est comme l'ombre ou l'écho. La première partie de l'article, de beaucoup la plus longue est psychologique, la seconde métaphysique. Toutes deux tendent à établir l'impossibilité de l'existence réelle d'un monde matériel ; les arguments psychologiques n'établissent qu'une impossibilité, *pour nous*, de nous représenter un monde de corps existant en eux-mêmes ; les arguments métaphysiques, inspirés de Leibniz, rendent cette impossibilité absolue et objective, et montrent que le monde matériel devrait être en soi, à la fois, existant réellement et infini en petitesse comme en grandeur, ce qui est contradictoire. L'argumentation psychologique qui seule nous intéresse ici, consiste à montrer que nous ne pouvons nous représenter les corps comme existant en eux-mêmes, parce qu'il faudrait, pour cela, *nous les représenter comme à la fois étendus et résistants* ; or, il y a là — et Lachelier s'attachera à le montrer — une impossibilité, non pas en soi, peut-être, mais pour nous ; nous ne pouvons saisir une résistance comme étendue, ni une étendue comme résistante ¹. Il s'agit de montrer qu'une *étendue résistante est un monstre*, et d'abord, pour cela, de désolidariser ces deux perceptions ; l'observation du médecin allemand, Platner, où il est montré que le tact ne nous donne aucune étendue et que, pour les aveugles-nés, c'est le temps qui fait fonction

1. Il y a analogie entre l'argumentation métaphysique et l'argumentation psychologique : la résistance est le symbole de la réalité et l'étendue celui de l'indéterminé et de l'infini (« c'est donc bien l'infini, à la fois en grandeur et en petitesse, que nous donne la sensation visuelle » (*B. S. fr. Ph.*, 1904, p. 55), l'étendue visuelle nous est donnée du premier coup comme infinie, mais c'est un infini virtuel.

d'espace, parut à Lachelier un point de départ intéressant pour ses réflexions.

L'idée profonde de ces réflexions, c'est que la *fonction spatialisante est la fonction motrice*. L'origine exclusivement visuelle de l'étendue n'est, à notre sens, que l'envers de cette thèse essentielle. On pourrait croire qu'en donnant à la vue le privilège exclusif de percevoir l'étendue Lachelier assurait à ce sens une supériorité sur les autres ; il n'en est rien, car, en faisant de la vue le sens de l'étendue, Lachelier marquait fortement ce qu'il entendait par là, et à quoi se réduisait pour lui ce privilège visuel. En fait, l'étendue visuelle est une étendue très pauvre et très indéterminée ; Lachelier ôte à la vue plus qu'il ne lui donne. L'habitude nous fait croire que la vue atteint directement, par ses propres moyens, tout ce que nous percevons dans les objets, c'est une illusion ; si nous supprimons ce que l'éducation et l'association ajoutent à la donnée visuelle, si nous nous efforçons de la ramener à son état pur, nous constaterons que la vue ne nous donne que la *matière* de l'espace, une sorte de fantôme qui n'est ni grand ni petit, ni près ni loin ; c'est l'intuition, difficile à définir « d'un tout sans parties *actuelles*, sans déterminations extérieures ni intérieures *actuelles*, sans grandeur *actuelle*, antérieur, en particulier, à toutes les distinctions de sens et de direction que nous pouvons y introduire » ¹. Cette étendue, sans régions ni situations ni distances, est une sorte de matière figurable qui soutient et remplit toutes les figures qu'on y peut tracer ; l'étendue visuelle, c'est, « pour toutes les déterminations de l'espace, le possible avant l'actuel et le tout avant les parties » ².

L'étendue visuelle est inconsistante par soi, il faut qu'elle soit actuée par quelque autre puissance. Lache-

1. B. S. fr. Ph., 1904, p. 79. Cf. aussi *ibid.*, p. 53, 55, 65, 82 et *L'Observation de Platner*, in *Etudes sur le Syllogisme*, p. 123.

2. B. S. fr. Ph., 1904, p. 54.

lier énumère cinq points sur lesquels elle doit être complétée et comme informée par ailleurs : 1^o les objets visuels ont une grandeur essentiellement variable, et pourtant nous leur attribuons une vraie grandeur dont les autres ne sont que des accroissements ou des diminutions ; 2^o si la vue perçoit à *distance*, elle est bien incapable d'apprécier la distance à elle seule, sans éducation ; « le fantôme visuel n'est, en lui-même, ni grand ni petit, ni près ni loin » ¹. La vue ne nous donne pas davantage : 3^o le haut et le bas ; 4^o la sphéricité de l'espace ; 5^o la voluminosité de l'objet. « L'étendue sans l'espace serait ce qu'il en resterait si l'on pouvait en ôter toutes les déterminations que nous y introduisons par le mouvement : mais il n'en resterait rien de représentable pour nous, car je crois que l'étendue ainsi mutilée n'aurait même plus aucune grandeur définie. Peut-être cependant l'espace sans l'étendue existe-t-il pour l'aveugle de naissance ; et l'étendue sans l'espace est peut-être réalisée dans la vision des insectes, ou autres vivants inférieurs » ².

Ce qui, sur ces points, complète les données visuelles, c'est la kinesthésie. Platner ne parle que du tact, mais Lachelier, prolongeant ses analyses, démêle, avec la psychologie moderne, dans le complexe tactile, quatre sortes de données : la *résistance externe* et les *qualités tactiles*, la première étant impliquée dans les secondes et leur servant de fond commun, la *résistance interne* et les *sensations musculaires* accompagnant nos mouvements, la résistance interne servant également de fond commun aux sensations musculaires. Cette résistance interne ou externe est toujours corrélative d'un effort.

L'effort nous révèle qu'il y a quelque chose hors de nous, non pas de *localement extérieur*, mais d'*opposé* à

1. B. S. *fr. Ph.*, 1904, p. 82.

2. Lettre de Lachelier à M. Parodi, in *Journal de Psychologie*, 1904, p. 357

notre volonté, c'est-à-dire à notre moi. Il y a pour Lachelier deux sortes d'extériorité ou de distinction : la résistance nous donne le *hors de nous* qui n'est pas, en soi, localement extérieur, et, seule, elle possède ce caractère d'être donnée en nous et hors de nous ; l'étendue, au contraire, nous est extérieure d'une autre façon, elle n'a pas de relation dynamique avec nous et se pose d'elle-même, en face de nous : en un sens, elle nous est même plus extérieure que la résistance parce qu'elle n'agit pas plus sur nous que nous n'agissons sur elle ; nous ne sentons rien en elle d'opposé à nous ni par conséquent d'analogue à notre volonté.

Dans la résistance globale, nous distinguons, grâce aux sensations tactiles et aux sensations kinesthésiques, grâce aussi à l'intensité variable de cette résistance, un minimum fixe de résistance auquel se joignent des sensations kinesthésiques à peu près constantes, et des résistances variables accompagnées de sensations tactiles variables. Ce minimum de résistance, s'associant au sentiment général de la vie, nous paraît tenir à nous de bien plus près que le reste. Les seules données kinesthésiques nous permettent d'effectuer une double série de distinctions entre résistance organique et résistance étrangère, entre nos différents mouvements et entre les différents détails des corps étrangers.

C'est par l'effort que nous construisons notre univers avec toutes ses directions. Cette analyse est particulièrement intéressante chez Lachelier : il distingue trois sortes d'efforts, et de l'un à l'autre, il semble qu'un progrès s'affirme dans la construction, le maniement et la distinction des directions et des orientations. Le premier effort est instinctif et précède tout mouvement volontaire ; c'est celui par lequel, luttant contre la pesanteur, nous tenons notre corps debout. L'effort et la pesanteur, forces opposées, nous font connaître deux directions contraires, celle du haut et du bas. Cet effort enveloppe

la perception d'un point d'appui à la fois organique et étranger dont nous utilisons la résistance ; il est à peu près ininterrompu pendant la veille ; ne pourrait-on pas dire qu'il la constitue ?

Le second genre d'effort se greffe sur le premier ; effort locomoteur de déplacement qui n'est plus continu, mais se renouvelle de moment en moment ; il ne naît pas d'un instinct, mais du désir d'un objet. A cet effort s'oppose la résistance de nos organes à mouvoir et celle des objets interposés ; mais, cette fois, il s'agit d'une résistance que nous cherchons à vaincre. Par ce second effort, nous est donnée une opposition impliquant deux nouvelles directions : celle de l'avant et celle de l'arrière.

Un troisième type d'effort pourra apparaître dans la résistance précédente sans pourtant en naître ; il réclame au contraire un arrêt. Il procède d'un désir, mais d'un désir de curiosité désintéressée. Il se produit, lorsque, le corps immobile, nous posons nos mains sur un objet, les écartant et les rapprochant pour l'explorer. Cet effort ne surmonte pas de résistance, mais en constate la présence ; cette troisième opposition est celle de la droite et de la gauche.

Tel est le triple effort qui nous livre les six directions cardinales, ossature et forme, schème déterminant et organisateur de l'espace. En même temps que l'espace se construit, l'homme se libère du désir, il tend vers la contemplation désintéressée ; l'effort se libère de l'instinct. L'analyse de Lachelier approfondit celle de Biran. Remarquons surtout le démembrement de l'idée de résistance qui est obstacle à vaincre, mais aussi point d'appui à utiliser, et même simple présence à constater ; on retrouvera, de nos jours, l'idée de la résistance-appui chez M. Nogué, et celle du jeu avec la résistance chez M. Pradines. Pour Biran, le terme de l'effort est purement interne ; il y a un espace du sens intime qu'il définit avec

Leibniz une *résistance continue* ; c'est cette 'résistance continue, cet espace interne que Lachelier analyse. Pour Lachelier, cet espace interne n'est pas l'étendue, il est temporel, dynamique et qualitatif. Pour le prouver, Lachelier, au fond, en appelle à la donnée immédiate et absolument intérieure de la conscience, à la pure donnée tactile, avant qu'elle soit altérée par les associations visuelles, avant qu'elle soit objectivée d'aucune façon, et il demande : qu'y a-t-il de commun entre la sensation de résistance, la qualité tactile, la sensation kinesthésique telles que nous les éprouvons du dedans et ce qu'un spectateur ou nos yeux en voient du dehors ?

C'est l'élément proprement kinesthésique qui est premier ; il est informateur des données ultérieures : par lui, s'associent et communiquent données tactiles et données visuelles ; commun aux deux sens, il est le fondement de la géométrie. Par lui, le toucher instruit les yeux ; les deux sens ne peuvent se compénétrer que par ce qui les fait, l'un et l'autre, organes de mouvement et d'action ; la vraie fonction spatialisante est la fonction motrice, et sans la conscience du mouvement, il n'y aurait dans l'étendue ni régions, ni situations, ni distances, l'espace n'est qu'un ensemble de rapports de situation et de distance portant sur des sensations quelconques ; et le sentiment des directions « n'est ni visuel, ni, à proprement parler, tactile, mais exclusivement kinesthésique » ¹.

1. *B. S. fr. Ph.*, 1904, p. 53. Ce sens kinesthésique est-il composé de sensations efférentes ? Lachelier ne s'y opposerait pas ; à propos de sa thèse sur l'origine purement visuelle de l'étendue, Appuhn lui écrivait : « Je serais assez tenté d'admettre que les sensations qui nous servent à mesurer le chemin parcouru et qui doivent être assez exactement comparables entre elles, homogènes par conséquent, bien que d'intensité variable, sont bien, comme on l'a dit, des sensations d'innervation » (*Ibid.*, p. 88). Lachelier approuva cette observation ; « Très volontiers d'accord », note-t-il. Le sens kinesthésique est pour lui la conscience motrice, où le sentiment de l'activité libre et mesurante est plus important que le sentiment de la résistance et surtout que les sensations qui l'accompagnent. Lachelier se place au point de vue du *senti* et non au point de vue de l'*observateur extérieur*.

VI. TEMPS ET ESPACE

Affirmer que ce que la vue donne, le toucher ne le donne pas, n'est apparemment qu'une vérité de sens commun. Mais il importe de bien saisir les intentions et toutes les conséquences de cette affirmation. Sur la perception de l'espace, les idées de Lachelier évoluèrent ; Séailles indique les étapes parcourues¹, en s'attachant surtout à la question de la profondeur. Dans ses cours, nous dit-il, Lachelier admettait « que l'intuition spatiale *a priori* nous apporte le schème des trois dimensions et qu'elle n'attend de l'expérience que l'occasion d'y enfermer l'intuition sensible ». Cette union se fera par l'intermédiaire du tact actif qui, seul, atteint la troisième dimension ; la vue en est incapable et doit être éduquée par le tact. Dans *Psychologie et Métaphysique*, Lachelier renonce à faire de la troisième dimension une perception sensible ; la profondeur est une projection des choses hors de moi ; c'est un acte de l'esprit. Dans *L'Observation de Platner*, enfin, Lachelier reconnaît à la vue la connaissance de la distance et la perception, au moins vague et indéterminée, de l'espace dans ses trois dimensions. Les données tactiles et kinesthésiques sont purement temporelles ; c'est la vue, désormais, qui est le sens médiateur par lequel la forme *a priori* de la sensibilité qu'est l'espace s'appliquera aux intuitions sensibles. Elle est, en raccourci, l'évolution que Séailles prête à Lachelier².

1. SÉAILLES, *La Philosophie de J. Lachelier*, p. 26-29.

2. Cette évolution transparaît dans une légère modification que Lachelier fit au texte de l'article *Psychologie et Métaphysique*, à propos de la déduction de l'idée d'être ; le texte de la *Revue Philosophique* de 1885, porte : « Elle se détermine elle-même : elle est donc à la fois antérieure et postérieure à elle-même : elle doit donc être figurée, dans la conscience sensible, par une forme vide de l'antériorité et de la postériorité : et cette forme n'est autre que la première dimension de l'étendue ou la longueur. De plus elle va, par une sorte de mouvement logique, d'elle-même, en tant qu'antérieure, à elle-même, en tant que postérieure : il doit donc y avoir aussi, dans la conscience sensible, un

En gros, nous croyons vraie la description donnée par Séailles ; mais il y a plus à dire, et cette évolution offre une ampleur et un intérêt plus considérables. Elle porte sur les rapports du temps et de l'espace, et si nous ne nous trompons, constitue un approfondissement de la conception de l'effort. Lachelier admet, au début, qu'il n'y a pas pour nous de changement qui ne soit dans l'espace¹, il pense que la conscience ne commence qu'avec l'étendue, pas avant ; l'effort qui est à la base de cette conscience, implique un espace parcouru ; le *voulu* ne s'aperçoit que dans le *vu* ; plus tard, Lachelier croira à la possibilité d'une conscience purement temporelle ; à M. Chartier qui lui disait : « Il faut alors admettre... que nous pouvons vivre dans le temps sans vivre dans l'espace. Or c'est ce qui ne me paraît pas possible », Lachelier répondit « je crois que nous pouvons, en effet, vivre dans le temps sans vivre dans l'espace »². Pourquoi Lachelier a-t-il été amené à concevoir la possibilité d'une conscience purement temporelle ?

Il a, croyons-nous, moins abandonné que creusé son premier point de vue ; il admet toujours que la conscience commence sinon avec l'étendue, du moins avec l'espace, mais à condition d'entendre par là un espace kinesthési-

passage purement formel de l'avant à l'après, ou une appréhension successive de la longueur : et ce passage ou cette succession est le temps » (*Rev. Ph.*, 1885, t. I, p. 510). Ainsi l'espace ou du moins la longueur et le temps sont ensemble la figuration sensible de la première puissance de l'être ; la longueur est même indiquée avant le temps. Dans le texte édité avec la thèse sur le *Fondement de l'induction*, nous lisons : « Elle suffit [l'idée d'être] grâce à ce caractère, pour rendre compte de deux éléments de la conscience sensible, dans lesquels elle se réfléchit en quelque sorte, et auxquels elle confère par cela-même une valeur objective. Elle est son propre antécédent logique : elle a pour symbole, à ce titre, le temps, dans lequel un instant, toujours semblable à lui-même, se précède lui-même à l'infini. Le temps se réfléchit à son tour dans la première dimension de l'étendue ou la longueur, dont chaque partie suppose avant elle à l'infini une partie semblable » (*Psychologie et Métaphysique*, in *Du Fondement de l'induction*, p. 160). Cette nouvelle rédaction donne au temps la priorité.

1. SÉAILLES, *La Philosophie de J. Lachelier*, p. 91 :

2. *B. S. fr. Phil.*, 1904, p. 61.

que ; cela signifie que la conscience, pour se réaliser, a besoin d'être *spatialisante*, mais non d'être *étendue* ; cette fonction spatialisante lui apparaît comme essentiellement kinesthésique et temporelle ; son exercice est un acte du sujet, et celui-ci n'a pas besoin, pour l'exercer et s'en rendre compte, de se mettre sur le plan du *vu* ; l'extériorité, *telle que la vue la donne*, n'est pas partie intégrante de l'effort ; or, c'est là l'enseignement authentique de Maine de Biran.

Sans doute, la façon dont la thèse de Platner désolidarise la notion de force de celle d'étendue dut plaire à Lachelier par la manière élégante dont elle cadrerait avec l'idéalisme, mais si la thèse de Platner, comme le dit M. Pradines, pouvait « faciliter » l'idéalisme, elle n'en constituait pas une preuve ; bien des idéalismes se sont établis sans l'admettre. Elle était tout au plus une illustration, une projection de cet idéalisme dans la psychologie. En fait, croyons-nous, la thèse de Platner apparaissait à Lachelier comme exigée par le point de vue biranien. Si l'étendue et la résistance ne peuvent s'unir réellement, mais doivent seulement s'associer artificiellement, c'est parce qu'elles ne sont pas homogènes ni situées sur le même plan. Il faut distinguer, du « point de vue du sujet qui sent, celui du spectateur étranger qui le regarde sentir. Il est possible que, pour ce dernier, toutes mes sensations soient homogènes : pour moi qui sens, ou plutôt pour la série des sujets sentants dans lesquels s'est, d'époque en époque, concentré l'univers, il y a un abîme entre un ordre de sensations et un autre » ¹. Lachelier veut rester fidèle au point de vue vraiment intérieur du sens intime. M. Bouglé rapporte ce propos de lui : « notre corps est le premier senti, mais non le premier perçu » ² ; le point de vue de celui qui sent et de celui

1. B. S. fr. Ph., 1904, p. 67.

2. R. m. m., 1921, p. 23.

qui perçoit ne peuvent être confondus sans risquer de tout corrompre et de faire naître, comme une poussière qui s'élève, une quantité de problèmes insolubles. Nous voyons apparaître ici le lien qui unit profondément Bergson et Lachelier entre eux et à Maine de Biran ; il y a plus de réalité dans le *senti* que dans le *vu*. Telle est la véritable raison qui lui fait retirer à la vue et à l'étendue visuelle le droit d'être un élément nécessaire de notre pensée, d'appartenir à la forme même du penser. Le *vu* n'est que la traduction du *senti* en un langage plus distinct, peut-être, pour notre imagination, mais appauvrissant et même faux ; le point de vue intérieur, « le point de vue de la psychologie est le point de vue du texte » ¹.

De même que, pour Bergson, dans l'*Essai*, la durée pure est une vie affranchie de toute réfraction corruptrice dans l'espace, et qu'il y a une aperception qualitative pour laquelle l'espace homogène n'est pas indispensable, de même, pour Lachelier, il y a une vie purement temporelle et kinesthésique et l'espace ne sert que de symbole et de symbole utile mais non absolument nécessaire. Nous avons par la durée et le mouvement une structure d'univers suffisante pour que nous y puissions vivre et même penser. « L'étendue est certainement un élément constitutif, sinon de l'esprit humain en général, du moins des pensées de tous les voyants, et je crois bien que, sans elle, nous ne pouvons penser qu'imparfaitement : mais nous pouvons peut-être encore penser » ².

Sans doute, Lachelier admet que la pensée pleinement objective du clairvoyant implique la représentation de l'étendue ; le monde visuel devient pour lui, « le vrai, le seul, celui dont tous les précédents n'étaient que des expressions et des apparences, tandis que c'est en lui, au

1. *B. S. fr. Ph.*, 1904, p. 62.

2. *Ibid.*, p. 56.

contraire, que le réel de la sensation s'évanouit et se convertit en intelligible » ¹.

M. Chartier pense que « le temps séparé de l'espace s'évanouit », que les parties du temps n'existent que si nous le traçons dans l'espace, de façon à faire coexister le passé, le présent et l'avenir ; Lachelier s'oppose à ces vues ; l'espace, quand nous voulons lui faire symboliser le temps, nous en donne une idée « aussi fausse qu'elle est claire » ; il y a là un procès de la représentation du temps intéressant à rapprocher de celui de Bergson.

Le temps ne se compose pas d'instants sans durée, mais de moments. Le moment est essentiellement un acte de conscience, tel qu'un regard ou une pression ; le moment a une forme (l'acte) et une matière (la donnée sensible). « Le symbole spatial du temps, c'est-à-dire la ligne, nous en donne une idée aussi fausse qu'elle est claire. Elle nous représente le passé et l'avenir comme existant en même temps et au même titre que le présent, ce qui est faux pour le passé et encore plus faux pour l'avenir » ². Cette symbolisation spatiale nous représente le temps comme une suite d'instants mathématiques sans durée, ce qui rend la prise de conscience impossible. Notre vie est une suite d'actes qui se supplantent incessamment l'un l'autre ; ces actes sont rejetés dans la demi-existence du souvenir, « c'est ainsi que se constitue peu à peu le passé, le temps coulant toujours, non d'arrière en avant, comme le croient ceux qui se le représentent sous la forme d'une ligne, mais d'avant en arrière » ³.

Ce renversement de la représentation courante signifie que c'est le présent qui engendre le passé et non le présent qui naît du passé ; le présent est un *acte* et non pas un

1. *Ibid.*, p. 68. Ces idées seront développées également chez M. Pradines.

2. *Ibid.*, p. 61.

3. *Ibid.*, p. 62.

résultat ; notre être se fait dans le présent, il n'est pas un produit du passé.

Pourquoi Lachelier a-t-il admis que nous pouvions prendre conscience de notre acte dans le temps, sans passer par le plan du *vu* ? Il pensait, peut-être, par là, mieux assurer l'existence du sujet. En libérant la conscience, au moins en droit, de toute spatialité, Lachelier pensait sans doute concevoir le sujet comme plus purement actif, comme plus éloigné de la chose. D'autre part, et surtout, n'oublions pas que le *vu* n'est qu'un symbole du *voulu*, et un symbole d'autant plus faux, dit-il, qu'il est plus clair. Si nous devons prendre conscience de nous nécessairement et uniquement dans un symbolisme faux, comment pourrions-nous jamais savoir qu'il est faux ? Comment pourrions-nous jamais savoir même qu'il s'agit d'un symbolisme ? Il faut bien admettre que ce dont nous avons conscience c'est d'abord et essentiellement du texte, et non pas de la traduction ¹. Lachelier a dissocié la conscience, non de l'espace, mais simplement de l'étendue ; et ceci, croyons-nous, pour mieux montrer que ce qui lui est nécessaire, c'est la fonction motrice. La conscience est spatialisante, non spatialisée.

Peut-être aussi faut-il relier ces idées à la conception générale que Lachelier se faisait des rapports de la psychologie et de la philosophie ; la réalité métaphysique doit

1. On a publié les annotations de Lachelier à un travail de Boutroux ; ce ne sont que des notes et corrections, mais éclairantes ; elles datent de 1867 ou 1868, époque où il préparait sa thèse : il ne faut pas « opposer avec Spinoza la conscience illusoire du rêve à la conscience de la veille. Cela n'est plus permis après Maine de Biran... Il y a, outre les *objets*, un *sujet* spirituel et libre ; l'existence et la nature de ce sujet ne pourront être données que par la *conscience* dans le sens précis et primitif du mot, qui parle ici seule et prononce infailliblement » (*R. m. m.*, 1924, p. 528, note). « Quant on verrait tout le jeu du mécanisme corporel qui détermine le mouvement du bras, on n'en *sentirait* pas moins la force qui agit non *sur*, mais *dans* ce mécanisme. La conscience ne commet donc ici aucune erreur : ce n'est pas sa faute si les philosophes font quelquefois de la force, qui est la substance même du mécanisme corporel, une entité distincte du corps et affranchie des lois mécaniques » (*Ibid.*, p. 534, note).

s'exprimer dans la réalité psychologique ; la conscience proprement transcendente ne doit-elle pas être figurée par une conscience psychologique, de quelque façon séparable de la conscience des choses, et qui est précisément, pour Lachelier, la conscience spatialisante et la fonction motrice ? le sujet moteur est la *figure* du sujet transcendantal.

Cette figuration se manifeste aussi dans le parallélisme que Lachelier établit entre la déduction des dimensions de l'espace et la déduction de l'idée d'être, déduction où nous voudrions souligner un point important. La troisième dimension en un sens n'est pas la plus importante, et en cela, Lachelier a vu, pensons-nous, une chose intéressante. Ce que l'on appelle troisième dimension n'est que la direction du désir et appartient à la vie animale. Si la plante ne connaît que le haut et le bas, l'animal se déplace et son désir crée deux nouvelles directions, celle de l'avant et celle de l'arrière ; cependant, l'animal n'a jamais de loisirs, il est incessamment aspiré par l'objet de son désir ; il n'y a pas d'espace pour lui, il n'existe que des forces diverses qui l'entraînent aveuglément. L'homme, au contraire, s'arrête, la station debout permet le désintéressement ; seul il « sait ce que c'est que le droit et le gauche, parce que, seul, sur quatre membres, il en a deux qui ne servent pas à le soutenir et qu'il peut employer à l'exploration d'une surface dressée devant lui » ¹. Ainsi l'espace s'achève et son objectivité s'instaure par la perception latérale, parce que cette perception implique le désintéressement et le mouvement libre. Il est vrai que la déduction de

1. *B. S. fr. Ph.*, 1904, p. 53. Dans des *Souvenirs d'entretiens* avec J. Lachelier, *R. m. m.*, 1921, M. Bouglé rapporte ce propos : « L'attitude même de l'homme nous rappelle la position spéciale qu'il occupe dans la nature. Tenant sur deux pattes nous avons deux mains pour tâter, mesurer. Ces sortes de compas mobiles sont des symboles de la pensée désintéressée pour laquelle nous sommes faits. On interprète souvent mal le mot d'Aristote : l'homme ne pense pas seulement parce qu'il a une main, l'homme a une main parce qu'il devait penser » (p. 23).

Psychologie et Métaphysique maintient la profondeur comme symbole de la troisième puissance de l'idée d'être ; mais il n'y a pas là de contradiction, car la pensée essentielle est que l'idée d'être s'achève par la distinction ; ce que doit, à ce troisième degré, symboliser la profondeur, c'est le détachement de soi, le recul qui rend spectateur ; l'« être concret est, sans doute, en lui-même vrai et digne d'être : mais qui peut décider qu'il est en effet, sinon une conscience distincte de lui, qui soit, en quelque sorte, témoin de sa vérité et juge de son droit à être ? »¹. La véritable troisième dimension, c'est la connaissance achevée de l'espace global : elle consiste à se mettre hors de l'espace pour le poser, d'un seul coup, dans ses trois dimensions qui lui sont essentielles.

Nous pouvons, après ce qui précède, mieux apprécier les remarques pénétrantes que M. Pradines a faites sur la position de Lachelier. Citant les textes où Lachelier distingue et oppose le *non-moi* donné par la résistance et l'*extériorité* de l'étendue visuelle, il ajoute : « le sens de cette critique du nativisme tactile est beaucoup moins de justifier contre ce dernier le nativisme visuel que de condamner toutes les théories de l'espace étrangères à la distinction intellectualiste du phénomène et de l'être. Si naturelle était la pente de ce profond esprit vers cette doctrine qu'on se prend à penser qu'il l'a involontairement cherchée » ; mais, ajoute-t-il, « c'est un fait qu'il en professe une tout autre et qui laisse au nativisme de Berkeley tous ses avantages »².

Nous pensons, comme M. Pradines, que l'on n'établit pas un nativisme en détruisant un autre ; pour que l'espace soit objet primitif de la vue, il ne suffit pas de montrer qu'il ne peut l'être du tact, car il resterait qu'il

1. *Psychologie et Métaphysique* in *Du Fondement de l'induction*, p. 163.

2. *Le Problème de la Sensation*, p. 87.

ne le soit ni de l'un ni de l'autre, si par exemple — ce qui a bien des chances d'être la vérité — il n'est pas un sensible¹. « Si la polémique de Lachelier contre le nativisme du tact a un sens, c'est de prouver que la connaissance de l'espace ne saurait être purement sensible ; et il prend là sur son adversaire un avantage décisif. Mais tout le parti qu'il en tire, c'est d'en conclure que cette connaissance appartient à *un sensible non tactile* »². Nous nous demandons si M. Pradines rend suffisamment justice aux intentions de Lachelier. Car, ainsi que nous l'avons montré, la vue ne nous fournit aucunement l'espace, elle nous donne simplement sa matière, c'est-à-dire une étendue informe, sans structure aucune ; c'est le sens kinesthésique, la conscience motrice qui nous donne la forme de l'espace ; or nous ne pensons pas que, pour Lachelier, la fonction motrice soit purement du sensible ; elle est médiatrice ; en elle l'esprit s'unit au sensible. Lachelier a même cru que cette conscience motrice pure pouvait subsister seule, que nous pouvions vivre dans le temps seulement.

VII. LA MÉDIATION DES SIGNES

La fonction motrice ne sert pas seulement d'intermédiaire entre l'espace et le sensible ; elle sert encore de médiatrice entre les catégories et les images. Sur ce point, Lachelier ne s'est jamais étendu ; les documents nous manquent et les pages que Séailles consacre à la *Psychologie* de Lachelier sont particulièrement précieuses. C'est par nos mouvements et les actions que nous exerçons sur les choses que naît l'opposition sujet-objet qui constitue

1. « Si l'espace sensible n'est pas acquis, ce n'est pas une preuve qu'il soit premier, car il reste possible qu'il ne soit pas sensible : s'il ne peut être sensible, il ne pourra être un *premier* sensible non plus qu'un acquis sensible. Ainsi, on conclura communément, de ce qu'il n'est pas acquis, qu'il est premier, alors que c'est au contraire parce qu'il ne peut être acquis qu'il ne peut être premier » (*Ibid.*, p. 84).

2. *Ibid.*, p. 87.

la conscience ; cette opposition ne cesse jamais et la pensée s'appuie toujours sur quelque geste ; au dessin moteur qui sous-tend la perception, on substituera, dans la pensée abstraite, le signe qui est ce dessin moteur simplifié. « L'astronome a devant lui les signes qui lui tiennent lieu des astres. Le mouvement de nos organes est nécessaire à la formation de nos connaissances. Or le mouvement répété en l'absence de l'objet, ou remplacé par un autre mouvement, tel que l'articulation d'un mot, s'appelle *signe*, et les signes ne sont pas moins nécessaires à la pensée la plus abstraite que les mouvements de l'œil ou de la main à la perception immédiate des objets. C'est ainsi que les signes qu'emploie l'astronome servent de lien entre la pensée du savant et les figures que décrivent les astres dans l'espace. Mais ces signes sont eux-mêmes dans l'espace, et le savant, qui en a conscience, a conscience de quelque chose d'étendu... C'est grâce aux signes que le monde entier peut entrer dans notre conscience et subir l'action de notre volonté » ¹. Le langage est l'instrument de la réflexion, grâce à lui « nous pouvons, dit Lachelier, matérialiser, projeter, en quelque sorte, hors de nous, ce qui est le plus nous-mêmes : nous pensons à l'action de penser, comme nous parlons de l'action de parler » ². Grâce à lui nous pouvons augmenter indéfiniment notre connaissance et notre action ; dans *Du Fondement de l'induction*, déjà, Lachelier indiquait que notre connaissance se développe parce que, grâce aux signes volontaires, elle détache des êtres leurs caractères généraux ³.

1. *La Philosophie de J. Lachelier*, p. 102, note.

2. *B. S. fr. Ph.*, 1902, p. 16.

3. *Du Fondement de l'induction*, p. 96.

VIII. CONCLUSION

Lachelier a incorporé à sa pensée tout le volontarisme biranien ; cette pensée est un intellectualisme, sans doute ; mais un intellectualisme pour lequel la plus haute forme de l'idée d'être est liberté. On lui reproche parfois les quelques pages, tout ensemble audacieuses et timides, où il tente à son tour une déduction synthétique. Mais il ne déduit, en ces pages, que les formes de l'idée d'être, c'est-à-dire les puissances ou les aspects de l'affirmation ; cette déduction n'est qu'une reconstruction qui prétend seulement retrouver le concret et découvrir à nouveau les résultats que l'analyse a déjà dégagés. Lachelier sait parfaitement que l'on ne construit que des abstractions, « je reconnais pleinement la difficulté de construire *a priori* et le danger auquel on est exposé de croire construire, alors qu'on ne fait qu'enregistrer les résultats de l'expérience, ou même répéter ce qu'on a lu ou appris d'autrui »¹. Ce qui fait l'intérêt de cette reconstruction synthétique, c'est précisément qu'elle ne prétend pas être une déduction nécessaire ; elle est nécessaire, si l'on suppose « que la conscience, avec tout ce qu'elle renferme, gravite en quelque sorte vers la liberté et l'intelligence » ; chaque degré nous élève de l'abstrait au réel, mais librement, non nécessairement. Cela signifie que, à chaque degré, il faut un apport gratuit, un acte nouveau de liberté ; l'abstrait n'engendre pas le concret, puisqu'il n'en est qu'une dégradation. La dialectique de Lachelier ne constitue aucunement un engrenage de concepts, mais elle dévoile les trois aspects de l'être pour une pensée qui affirme que l'être doit être pleinement intelligible. Certes, ce n'est pas cette dialectique qui est un écho de Maine de Biran, il n'y a rien de pareil chez ce dernier. Mais elle a, comme tou-

1. B. S. fr. Ph., 1902, p. 21.

jours, son reflet dans la vie psychologique. « Nous sommes, en nous-mêmes, dit Lachelier, l'acte absolu par lequel l'idée de l'être, sous sa troisième forme, affirme sa propre vérité : nous sommes, pour nous-mêmes, le phénomène de cet acte, ou cette réflexion individuelle par laquelle chacun de nous affirme sa propre existence »¹. Voilà pourquoi « la connaissance débute par un acte libre »². Et cet acte libre constitue le moi. Mon vouloir est déterminé sans doute en tant qu'il est tel vouloir, « mais, que je veuille plutôt que de ne vouloir pas, c'est ce que rien d'antérieur ne peut déterminer ni expliquer : j'ai conscience ici d'une position, d'une création absolue de moi-même par moi-même »³. Au-dessus de la nature, il y a la liberté, et par mon vouloir je me donne à moi-même. « L'acte par lequel nous affirmons notre propre être le constitue, au contraire, tout entier..., il ne faut donc pas dire que nous nous affirmons tels que nous sommes, mais au contraire, que nous sommes tels que nous nous affirmons »⁴.

Dans la lente élaboration de la théorie de l'effort, la pensée de Lachelier constitue un moment capital : nous voudrions en résumer les principaux aspects : d'abord, l'effort moteur s'intellectualise, Lachelier l'a ouvert par en haut et rattaché à la pensée, il est l'instrument ou le signe de l'esprit. Le caractère médiateur de l'effort moteur ensuite est nettement indiqué, c'est par lui que la conscience intellectuelle se figure à elle-même dans la conscience sensible, sous la double forme du mouvement et de la force ; c'est par le signe qu'elle se réfléchit à nouveau. Il y a, enfin, dans cette doctrine, un essai de synthèse des deux aspects de l'effort : le déplacement et l'opposition à une résistance. L'idée que la résistance est non seule-

1 *Psychologie et Métaphysique*, in *Du Fondement de l'induction*, p. 170.

2 *Ibid.*, p. 167.

3 *B. S. fr. Ph.*, 1904, p. 176.

4 *Psychologie et Métaphysique*, in *Du Fondement de l'induction*, p. 171.

ment à surmonter mais à utiliser, que par elle l'espace se construit dans ses dimensions, la conception d'un espace temporel et qualitatif sont, à notre sens, des tentatives pour intégrer dans un seul et même acte la production des deux éléments de l'effort, afin que l'acte, même purement intérieur, soit aussi celui qui déploie l'espace. Mais Lachelier reste encore très biranien, et il ne lui paraît ni nécessaire, ni indiqué, ni même peut-être possible, d'intégrer à l'effort l'espace étalé de la vue. Intellectualisation de l'effort, synthèse de l'opposition et du déplacement : ces deux traits de la doctrine seront encore plus accentués chez un disciple de Lachelier, Jules Lagneau.

CHAPITRE XI

L'EFFORT ET LA RÉFLEXION DANS LA PHILOSOPHIE DE LAGNEAU

La pensée de Jules Lagneau nous est connue surtout par des notes de cours publiées, après sa mort ¹. Si riche qu'il soit, l'ensemble qu'elles forment est fragmentaire ; la doctrine n'y apparaît pas liée comme elle le serait dans une exposition définitive. La philosophie de Lagneau prolonge celle de Lachelier qui l'inspira, et se développe dans l'esprit du biranisme réflexif. Pour elle, il n'est « point de conscience sans activité volontaire et finalité, sans effort, sans lutte » ² ; et les divers degrés de cet effort, pour Lagneau comme pour Biran, constituent plusieurs degrés de connaissance. La vie de l'animal est une vie purement représentative, la vie d'un être qui « ne s'oppose pas à ce qu'il pense » et « vit en quelque sorte répandu à la surface de ses pensées qui se confondent avec les choses » ³.

Se représenter des sensations, c'est-à-dire « les recon-

1. *Ecrits de Jules Lagneau*, Paris, Union pour la vérité, 1924 ; *Célèbres leçons de Jules Lagneau*, Nîmes, 1928 ; *L'Existence de Dieu*, Paris, 1925. Le premier de ces ouvrages contient des fragments publiés et commentés dans la *R. m. m.* de 1898, par E. Chartier. Dans l'*Union pour l'action morale*, des *Lettres sur la Psychologie*, publiées à partir de juillet 1902, par L. Letellier, présentent la psychologie de Lagneau.

2. *Ecrits*, p. 298, fragment 9.

3. *Célèbres leçons*, p. 173.

naître, les prévoir, et savoir se les donner ou s'en délivrer par un mouvement convenable »¹, constitue le point de départ de la connaissance, mais la véritable connaissance ne commence qu'avec le jugement. La connaissance proprement humaine se développe en trois degrés ou suivant trois orientations selon que la réflexion y intervient plus ou moins² : on peut désigner ces trois degrés par les mots de *perception*, *entendement* et *raison*. La *perception* est une connaissance véritable, car elle comporte un jugement sur les choses ; mais ce jugement est spontané, tout entier déterminé par l'objet ; l'habitude l'a rendu automatique ; la perception est caractérisée par la prédominance de l'objet. Avec la *vie de l'entendement*, l'esprit prend conscience de soi et « connaît qu'il est distinct des objets qu'il connaît »³ ; à ce stade notre volonté consciente intervient délibérément dans notre connaissance et s'applique à saisir la nature des choses⁴ ; ce second degré trouve sa perfection dans la science. Mais, dans cette vie de l'entendement, la pensée subit les choses et soi-même comme deux nécessités séparées, aussi ne comprend-elle pas vraiment l'univers ; la réflexion s'achève, dans la *vie de la raison*, quand la pensée comprend que la nécessité de sa nature et celle des choses s'identifient ; en se haussant au-dessus d'elle-même, la pensée se libère. Tels sont les degrés de pensée que l'effort réflexif constitue progressivement. Cet effort s'appuie-t-il sur des éléments moteurs ?

Lagneau a fait de l'effort musculaire une analyse minutieuse en s'attachant à déceler tout ce qu'il suppose⁵. Il

1. *Ibid.*, p. 66.

2. Lagneau divise la vie psychologique comme Biran et Lachelier : dans les trois facultés, sensibilité, intelligence et volonté, il distingue plusieurs modes, selon le degré de réflexion. (*Ecrits*, p. 296 et 311, fr. 3 et 35).

3. *Célèbres leçons*, p. 173.

4. *Ibid.*, p. 67.

5. M. Chartier caractérise ainsi la façon d'enseigner de Lagneau : « Jamais l'analyse proprement dite n'a été pratiquée avec plus de ténacité, avec moins de souci de l'ensemble, avec moins d'idées préconçues... Pas de déductions

ne voyait dans la conception biranienne qu'une objectivation empirique. Biran pourtant a vu que la connaissance de notre action est, non pas la connaissance d'une action purement interne, mais celle d'une action motrice produisant des effets hors de nous ; le moi ne se connaît « que dans l'action qu'il exerce sur le monde extérieur, et dans la perception des effets de cette action. Ici se trouve enfermée une grande vérité, qui est que l'âme individuelle et l'univers ne peuvent être pensés séparément, et aussi que c'est l'action qui fait connaître l'unité des deux et en même temps l'opposition des deux » ¹. On est étonné au premier abord de cette interprétation de Biran, car celui-ci ne disait-il pas que la connaissance du moi est, dans son principe, indépendante du monde extérieur ? nous ne croyons pas cependant que Lagneau se soit mépris sur le sens profond du biranisme, selon lequel le moi ne se connaît qu'en s'opposant un terme objectif. Il n'en reste pas moins que la conception de l'effort de Lagneau diffère notablement de celle de Biran.

L'effort, tel que Lagneau le comprend, a trois dimensions : une dimension de *supériorité* qui est l'activité de l'esprit, une dimension *d'extériorité* constituée par les objets sensibles donnés dans l'étendue, une dimension *d'intériorité* par laquelle s'unissent les deux autres, et qui est faite des sensations musculaires et de la conscience du corps propre. Le mérite de Lagneau fut d'intégrer à *l'effort* le monde des objets extérieurs où nous nous déplaçons et l'activité de l'esprit qui rend possible cet effort. C'est en réfléchissant à la perception que nous comprendrons cette intégration ².

abstraites et inflexibles ;... mais une sorte de micrographie spirituelle ; une analyse infatigable et interminable ». (*R. m. m.*, 1898, p. 449).

1. *Célèbres leçons*, p. 78.

2. L'analyse réflexive s'efforce de retrouver dans une pensée quelconque la Pensée tout entière, c'est un effort de l'esprit pour se distinguer des phénomènes et se saisir dans ses productions. En appliquant cette analyse à la perception, on dégage progressivement, en partant du phénomène et en allant

I. Le tort de Biran, pour Lagneau, est d'avoir cru que l'effort était une sensation ; *sentir son action* est une contradiction, puisque, par définition, la sensation est ce qui vient du dehors et ce que l'on subit. Des sensations se mêlent, sans doute, à la conscience d'action, mais l'action doit nous être révélée en elle-même ; elle est essentiellement affirmation et jugement. Et ce jugement d'action suppose l'idée d'une action tout idéale par laquelle nous déterminons nos pensées selon des lois nécessaires ; ces lois nécessaires, qui conditionnent cette action idéale, ce sont les deux lois complémentaires de causalité et de finalité ; l'effort consiste à affirmer la liaison « d'une sensation avec une idée sous laquelle un effet a été poursuivi »¹.

Causalité et finalité impliquent un ordre rationnel et la conscience au moins obscure de cet ordre est nécessaire au vouloir ; car vouloir, c'est transformer une nature par une idée, un monde de désirs plus ou moins incohérents, grâce précisément à un ordre rationnel. La conscience de notre vouloir n'est donc possible que parce que nous avons l'idée d'un ordre absolu et d'un *devoir être* nécessaire. Si nous ne savions pas qu'il y a de l'être à faire, si nous n'avions pas la prescience d'une réalité qui n'est pas donnée en fait, nous ne *voudrions* pas². Cet ordre repose, en dernière analyse, sur un libre effort de notre part. Sans doute, il apparaît comme nécessaire à notre entendement, mais cette nécessité même suppose notre liberté ; le fait

vers l'activité pure de l'esprit les opérations suivantes : sensations spéciales et objectives ; intuition de l'étendue ; mouvement ; résistance ; activité de la pensée ; liberté ; nous verrons comment s'exerce, dans ce complexe, le rôle médiateur du mouvement et de la résistance. Sur l'analyse réflexive, voir *Ecrits* p. 304, fr. 23-24 et suiv. ; *Célèbres leçons*, p. 172 ; *Lettres sur la Psychologie* dans *Union pour l'action morale*, 1903, p. 559.

1. *Célèbres leçons*, p. 77.

2. On trouvera dans Tisserand, *L'Anthropologie de Maine de Biran*, p. 330-332, une longue citation de Lagneau où il est montré que le sentiment d'action musculaire repose sur le sentiment du vouloir et que le sentiment du vouloir suppose l'opposition de l'ordre rationnel et de l'ordre sensible.

de subir une nécessité dont on se rend compte implique qu'on s'en distingue, qu'on se pose hors d'elle ; par conséquent l'action « ne saurait s'expliquer sans l'affirmation d'une liberté qui ne subit la nécessité que parce qu'elle la juge et l'approuve » ¹.

Il y a donc, dans le sentiment d'action musculaire, la conscience de notre vouloir, c'est-à-dire la conscience d'un ordre rationnel en fonction duquel la nature est pétrie et ordonnée : double courant de causalité et de finalité. Par là, l'effort implique l'affirmation de la liberté et de la valeur ; l'effort musculaire implique, au fond, tout l'ordre intellectuel et tout l'ordre moral.

II. La conscience d'action motrice est non seulement déterminée par l'esprit, elle l'est aussi par les choses ; il y a en elle l'affirmation que notre volonté produit des effets qu'elle s'attribue et qu'en même temps elle met hors d'elle-même. Autrement dit, la conscience d'action motrice enferme des sensations ; il faut que l'esprit « ne s'oppose pas seulement aux effets intérieurs de son action, mais qu'il oppose ceux-ci à d'autres effets qu'il ne sent pas comme siens, qu'il n'a pas voulus » ². Se connaître comme actif, c'est subir le contre-coup de son action dans un monde extérieur à cette action. Un être isolé du monde extérieur n'aurait pas conscience de son action ; il ne

1. *Célèbres leçons*, p. 79. L'idée de Lagneau, assez obscure peut-être, est la suivante : il faut que le fond de tout soit liberté, parce que, dès qu'il y a *conscience réfléchie*, il y a possibilité de mettre en question la nature et toute nature ; le *cogito* engendre immédiatement un *dubito* ; mais, dira-t-on, la pensée qui juge a bien une nature qu'elle subit et à laquelle elle obéit ? Oui, sans doute, si nous nous plaçons à l'intérieur de la pensée et que nous considérons un jugement ou un ensemble de jugements particuliers. Mais si nous considérons le tout de la pensée, l'ordre même de la pensée, sa valeur ne peut être imposée, elle doit être acceptée et voulue ; la nécessité la plus brutale, l'esprit qui ne respire que dans le *droit* s'en délivre en décidant de ne la considérer que comme un *fait*. Le fond ultime de toutes choses est plutôt, croyons-nous, pour Lagneau, *valeur* que *liberté* ; mais la valeur implique la liberté, elle est synthèse de la liberté et de la nécessité ; et il n'y a de valeur que pour un esprit qui y adhère librement.

2. *Célèbres leçons*, p. 77.

s'opposerait à rien ; « notre vie intérieure ne peut se suffire à elle-même ; il faut qu'elle cherche son être hors d'elle-même, et qu'elle s'appuie à l'univers avant de réfléchir sur sa propre existence et de se la représenter » ¹. Ce n'est d'ailleurs que par le dedans que le dehors sera connu ; nous ne connaissons l'ordre externe que par l'interne, et réciproquement ².

Les données externes sont reliées à nos états subjectifs par les sensations musculaires ; celles-ci jouent un rôle important dans le sentiment de l'action, précisément parce que médiatrices entre les sensations qui expriment l'action des choses sur nous et celles qui expriment notre état ; « le sentiment de l'action résulte donc... de l'application de l'activité idéale aux sensations objectives par l'intermédiaire de la sensation musculaire » ³ ; on peut dire, ajoute encore Lagneau, que la conscience de l'action motrice est « le sentiment du rapport de l'activité idéale avec la sensation musculaire » ⁴. C'est l'analyse de la perception qui nous montrera comment se nouent ensemble toutes ces données.

III. Lagneau distingue dans la perception trois éléments : une *matière* qui est la multiplicité sensible ; une *forme*, l'intuition d'étendue ; et *l'action* par laquelle on les rapporte l'une à l'autre ; cette action est la perception proprement dite ⁵. Comment ces divers éléments sont-ils

1. *Ibid.*, p. 100.

2. *Ibid.*, p. 110. Il arrive, et cela pourrait sembler une objection, que nous avons le sentiment d'une action simplement voulue et non exécutée, mais c'est, dit Lagneau, un effet de l'habitude, car nous n'aurions pas pu avoir ce sentiment d'une action purement intentionnelle, la première fois que nous l'aurions voulue ; nous ne pouvons apprendre à vouloir qu'en apprenant les effets de notre action ; « l'habitude seule a permis au terme extérieur de disparaître sans rendre le sentiment de l'action impossible » (*Ibid.*, p. 78).

3. *Ibid.*, p. 82.

4. *Ibid.*, p. 83.

5. Lagneau distingue aussi dans la perception quatre éléments : existence réelle, nature de l'objet, forme étendue, qualité sensible. Cette nouvelle distinction explicite la première en distinguant deux opérations qu'il faut reporter à la pensée proprement dite.

fondus ensemble par la médiation du sentiment d'action motrice ?

L'idée fondamentale qui doit nous diriger, c'est que le *supérieur explique l'inférieur* ; les fonctions inférieures *supportent* les fonctions supérieures, mais ce sont les fonctions supérieures qui *expliquent* les inférieures. Il faut partir de l'unité de l'être, du tout des choses, toujours impliqué et présent dans le moindre acte de pensée. Mais cette unité de l'être, ce n'est pas, aux yeux de Lagneau, une identité pure ; elle implique une multiplicité ; « on ne penserait pas si on ne jugeait que le monde est une multiplicité absolue, qu'il y a une diversité indéfinie de manières d'être »¹. La philosophie de Lagneau est réflexion, elle ne détruit pas l'objet, elle le pose comme aliment de la pensée ; elle ne *réduit* pas, elle *situe* : « la pure activité, par laquelle se trouve ramenée à l'unité la multiplicité de l'être, ne se conçoit pas sans cette multiplicité donnée indépendamment de l'activité même »². L'être est, non une unité abstraite, mais un tout harmonieux où chaque partie réagit sur le tout ; l'objet de la pensée est l'universelle action et réaction.

Tel est le genre d'unité de l'être, c'est précisément cette unité que l'éendue représente ; du reste, c'est de l'éendue que, par réflexion, l'unité de l'être est obtenue.

En face de cette unité, nous avons la diversité sensible. La sensation est un état qui est mien, mais que je rejette ; elle se passe en moi, mais sans moi, et me donne l'occasion de me représenter quelque chose d'indépendant de moi. La sensation est une condition de l'activité qui suppose, pour s'exercer, un élément passif ; mais cet élément passif ne peut être saisi à l'état pur ; la sensation ne se comprend

1. *Ibid.*, p. 120.

2. *Ibid.*, p. 118. « ...l'idée de l'action et de la réaction, c'est-à-dire de cette loi fondamentale de l'être, qui veut qu'il ne soit que sous la condition de rencontrer en dehors de lui une prise à son action, une résistance à son action » (*Ibid.*, p. 111).

que comme un aspect nécessaire de la pensée. Les diverses sensations spécifiques sont les termes de la représentation, c'est-à-dire qu'elles sont ce qui est proprement représenté dans la perception ; et comme cette représentation n'est possible que par l'unité de la pensée, le problème de la perception se précise en ces termes : comment passe-t-on de l'unité de la pensée à la diversité sensible ?

Percevoir, c'est percevoir un objet réel, distinct de moi, en relation avec d'autres objets. Mais ni l'unité de l'objet ni l'unité du monde des objets ne sont senties, elles sont conçues ; « il n'y a, dit Lagneau, aucun moyen sensible de représenter l'unité que nous attribuons aux objets »¹. La double unité dont nous venons de parler s'exprime dans l'étendue ; l'unité de l'objet n'est faite que par le rattachement d'une diversité de sensations à un point de l'étendue, et l'unité que constituent ensemble tous les objets s'exprime dans la liaison qu'ont entre elles leurs positions respectives. Le propre de la perception est, en effet, d'appuyer un groupe de sensations représentatives à un fragment d'étendue, de nous présenter l'étendue divisée en objets, à la fois indépendants et liés, selon un ordre que nous subissons, à des positions déterminées².

Dire que l'étendue représente l'unité de l'objet et du monde des objets, ce n'est pas contredire ce que nous disions plus haut et prétendre que l'unité se représente sensiblement, car l'étendue n'est pas une qualité sensible, elle est une forme de la sensibilité, ou plus exactement l'application de l'entendement à la sensibilité ; elle est le pont jeté entre la sensibilité et la pensée. L'étendue résulte d'un jugement de l'esprit, elle exprime, non une *qualité*, mais la *vérité* de l'objet. L'espace n'est perçu que si nous concevons, entre ses points, des rapports néces-

1. *Ibid.*, p. 108.

2. *Ibid.*, p. 67.

saïres, des rapports *vrais*. Ce que l'étendue représente, c'est l'acte fondamental de la pensée qui pose l'être objectif, c'est-à-dire une multitude d'êtres agissant et réagissant les uns sur les autres, la totalité des êtres individuels considérés en tant qu'ils se déterminent en s'excluant, et, par suite, en s'exprimant réciproquement.

IV. Nous allons maintenant découvrir le rôle de l'action motrice, et voir combien est intime son union avec l'étendue ; l'objet n'existe par lui-même que grâce au mouvement ; « c'est seulement en tant que nous déplaçons l'objet, ou que nous cherchons à le déplacer, que nous pouvons arriver à l'idée que l'objet existe par lui-même »¹. Au fond de toute perception, il y a toujours l'affirmation de la réalité ou de la possibilité de certains changements produits suivant des lois fixes, par le moyen de notre action et liés, par suite, à des sensations musculaires déterminées. « L'extérieur, c'est ce qui peut être obtenu sous la condition d'un certain mouvement de nous »². L'étendue est la loi qui exprime la variation des choses par rapport à nos sensations musculaires. Nous ne voyons des choses que ce qui a une signification motrice³ ; être une réalité, c'est être lié au tout par une loi que l'esprit comprend et au moyen de laquelle nous avons prise sur la chose par notre action ; « l'espace est la représentation d'un pouvoir réel que j'ai sur mes sensations, si je me sou mets à certaines conditions dont l'ordre, dont le système, est donné indépendamment de moi »⁴. Aussi, l'étendue ne peut-elle être connue actuellement que si nous y dessinons les choses par l'action motrice ; « ce n'est que par l'action motrice, puis par le transport des objets, que nous arrivons à la perception de cette abstrac-

1. *Ibid.*, p. 108.

2. *Ibid.*, p. 84.

3. *Ibid.*, p. 105.

4. *Ibid.*, p. 145.

tion qui est l'étendue », car « il est impossible de déterminer des formes sans y mettre des choses »¹. L'espace doit se définir comme possibilité de mouvements. L'étendue est la marque de ma puissance, dit Lagneau, c'est-à-dire de mes possibilités motrices ; le temps, au contraire, est la marque de mon impuissance, c'est-à-dire de la nécessité où nous sommes d'attendre l'accomplissement de mouvements successifs pour produire la sensation désirée. Les diverses dimensions représentent les différents ordres de mouvements possibles, c'est-à-dire les différents rapports intelligibles que les choses ont entre elles et avec nous².

En approfondissant les conditions que requiert la perception de l'étendue et du mouvement, on notera le rôle du corps propre dont Lagneau a fait une remarquable analyse³ et l'opération de mesure à laquelle il attachait une grande importance et qui est en connexion avec le sentiment de la résistance.

Ordre idéal en fonction duquel mon action s'effectue, monde extérieur où elle se déploie et se trouve, ces deux aspects de l'effort se combinent grâce aux sensations musculaires et au sentiment du corps propre. Le rôle des sensations musculaires est essentiel ; elles sont l'expression, dans l'esprit, de quelque chose qui lui est extérieur

1. *Ibid.*, p. 70.

2. Il y a chez Lagneau une interprétation des trois dimensions qui est remarquable (*Cél. leç.*, p. 154). La principale des dimensions est la profondeur qui nous représente « comme réelles, dans les corps, non seulement les parties qui sont immédiatement présentes à notre sensibilité, mais les autres ». Quant aux deux autres, elles expriment les deux types de dimensions que nous pouvons concevoir entre des points qui nous affectent immédiatement : le système des longueurs est celui où « un point sensible est mis par la pensée en relation avec les autres directement », le système des largeurs est celui où les autres points sensibles sont conçus comme actuellement en relation entre eux, et cela par rapport à un premier point considéré comme centre de perspective. (cf. Alain, *Souvenirs sur Jules Lagneau*, p. 140 et suivantes).

3. On trouvera cette analyse que nous considérons comme capitale dans *Célèbres leçons*, p. 85-87 ; mais nous citerons aussi le texte qu'en a donné M. Chartier, dans *R. m. m.*, 1898, p. 538-540 ; le fragment est plus complet et certaines notations y sont plus explicites.

et qui pourtant résulte de son action. Les sensations musculaires sont médiatrices entre l'action que nous exerçons sur le monde et les modifications qui nous viennent de ce monde ; nous apprenons, par elles, comment sont liées ensemble nos sensations représentatives et notre action. Le sentiment d'action musculaire implique que l'individu se meut ou du moins qu'il sait pouvoir se mouvoir.

La conscience du mouvement ne peut pas nous être donnée par les seules sensations externes. Il ne suffit pas, pour avoir conscience de son mouvement, de savoir qu'on produit une variation dans les sensations externes en produisant une variation dans les sensations musculaires. Ce qui manque, et qui est nécessaire, c'est l'idée d'un ordre absolu, la simple superposition d'une succession de sensations musculaires à une succession de sensations variées ne produira pas la conscience du mouvement, car « chaque terme de la série des sensations qui se succèdent est indifférent au terme auquel il se trouve actuellement lié dans la série des sensations musculaires. Si on ne considère dans les sensations qu'elles-mêmes, il n'y a rien qui les détermine à être produites par telle action ou telle autre. On peut concevoir que l'ordre des sensations externes soit changé ; donc notre action est indifférente aux effets qu'elle produit dans la succession des sensations : dans les sensations il n'y a pas d'ordre fixe. Or le mouvement est la réalisation d'un ordre fixe. Par suite nous ne pouvons avoir le sentiment du mouvement que nous exécutons par la perception de nos sensations externes » ¹.

Pour que le sentiment du mouvement se produise, il faut donc que, dans les sensations externes, nous ayons conscience d'un élément subjectif qui demeure le même « quelle que soit la sensation externe à laquelle il se trouve

actuellement lié »¹. Il faut qu'une série fixe de sensations internes sous-tende la série variée des sensations externes, ou plutôt que je retrouve une diversité constante sous la diversité changeante ; « il faut que, la sensation extérieure étant renouvelée, mais le même mouvement étant nécessaire, j'aie toujours le même sentiment interne »². Car l'important, c'est précisément la liaison qu'il y a entre ces sensations internes et ma volonté motrice : « je n'ai pas d'action directe sur mes sensations externes ; je ne puis pas savoir, en les parcourant, si c'est un ordre fixe que je parcours, parce que cette diversité peut tenir à quelque chose d'extérieur à moi. Mais il est un ordre fixe que je suis bien sûr d'obtenir si je le veux : c'est celui des sensations internes ». Cet ordre fixe, c'est l'étendue du corps propre mais l'étendue du corps saisie du dedans ; « l'étendue, condition du mouvement, doit donc nous être donnée en principe sous la forme d'un ordre fixe du sentant, qui appartienne au sentant indépendamment du senti » ; il faut que l'organe sentant nous soit donné comme étendu, c'est-à-dire comme formant une multiplicité absolue d'êtres sentants entre lesquels il y a une relation fixe dont nous disposons par notre mouvement ; et cette étendue est celle « que nous percevons lorsque nous avons le sentiment d'un mouvement que nous faisons » ; *il s'agit donc de notre corps en tant que nous le mouvons et en disposons*. Le corps propre ainsi considéré fonde un système de coordonnées absolues dans lequel tout le senti se dispose et s'ordonne ; ce n'est que peu à peu que se constitue cette conscience du corps, et l'affiner, ce sera toujours « acquérir une notion plus nette du mouvement que nous exécutons en percevant ». C'est, sans doute, en pensant au corps ainsi envisagé que Lagneau écrivait briève-

1. *Ibid.*, p. 539.

2. *Ibid.*, p. 540, d'où sont extraites aussi les citations qui suivent dans cette page.

ment : « Le corps est *dans l'esprit* »¹ ; c'est en ce sens encore qu'il disait que l'étendue était innée.

Cet ordre, en quoi l'étendue consiste, n'est connu vraiment que grâce à une action de l'intelligence qui le mesure et en même temps l'objective. Nous ne comprenons l'existence de l'étendue en dehors de nous, c'est-à-dire nous ne comprenons qu'il y a un ordre fixe de nos sensations futures indépendantes de notre volonté, que si nous transportons par notre action motrice une unité réelle fixe sur les corps étendus. Pour Lagneau, « la pensée pense toute chose comme mesurée : la pensée est la mesureuse »². La mesure de l'espace s'opère par l'identité des mouvements qui le parcourent ; du mouvement rythmé sort le temps mesurable, du mouvement uniforme, l'étendue mesurable. Mais tout cela suppose la mesure absolue de l'espace, par la superposition d'objets fixes ; « l'unité de mesure, c'est un corps »³. Aussi la mesure de l'étendue est-elle fonction de l'action motrice, non seulement en tant que déplacement, mais encore en tant qu'effort contre une résistance ; « pour que nous percevions, en la mesurant, l'étendue réelle, il faut que, dans l'acte du transport, nous ayons le sentiment du pouvoir que nous avons de faire une seule action de deux actions qui par elles-mêmes sont extérieures l'une à l'autre : celle de notre corps et celle d'un corps extérieur. Ce qu'on appelle le sentiment de la résistance n'est pas autre chose que le sentiment de la possibilité qui existe pour nous de réunir, sous la condition d'un effort, le mouvement de notre corps au mouvement d'un autre »⁴. Ce texte est fort important pour nous, car il montre comment *l'acte de la mesure, qui est l'acte intellectuel par excellence, s'exprime dans un acte moteur qui doit synthétiser les deux*

1. *Ecrits*, p. 302, fr. 16.

2. *R. m. m.*, 1898, p. 465.

3. *Célèbres leçons*, p. 110.

4. *Ibid.*, p. 110-111.

aspects de l'effort : déplacement et opposition à une résistance. La mesure suppose la collaboration des deux motricités et cette collaboration suppose que le mouvement de mon corps s'appuie sur le mouvement d'un corps extérieur. Mais le sentiment de résistance, lui-même, enferme l'idée d'objet, car il implique quelque chose d'existant au delà de ce que nous touchons ; dans l'objet qui résiste lorsque notre main l'enveloppe, nous concevons une dimension interne qui n'est donnée par aucune sensation actuelle ; l'espace du déplacement est impliqué dans la conscience de la résistance.

Dans ses analyses, Lagneau a surtout été préoccupé de montrer que l'esprit est présent tout entier dans la moindre conscience motrice. Mais ce point de vue vraiment réflexif lui a permis non seulement de mettre en évidence les composantes idéales de l'effort que le biranisme négligeait, mais encore d'intégrer ensemble les deux aspects de la conscience motrice : la résistance et le déplacement, car en scrutant les conditions de l'une et de l'autre, il a saisi leur corrélation.

V. L'analyse de la conscience de l'effort nous amène à comprendre le sens profond de l'action. Notre activité est le signe que nous cherchons quelque chose d'extérieur d'abord, et, ensuite, de supérieur au sentiment, à ce qui est seulement senti, c'est-à-dire, pensons-nous, à ce qui est pur donné, sans explication ni justification ; le sentiment, dit Lagneau, constitue un « état isolé et retiré en soi »¹, or ce qui est isolé ne peut exister en soi, nous éprouvons le besoin de le rattacher à autre chose. L'être ne peut être conçu comme une poussière, une multiplicité absolue d'êtres, il y aurait autant d'univers qu'il y aurait de sentiments ; or il n'est qu'un univers ; les sentiments successifs qui nous constituent ne peuvent s'expliquer

1. *Ibid.*, p. 80.

que si on les considère comme les éléments d'un tout. Me sentir actif, c'est affirmer que ce que je ne sens pas encore existe déjà ; c'est concevoir un être au delà de ce que je suis, un *être de ce que je puis être*. Cette conception d'un être qui me dépasse et m'enveloppe rend possible la conception de la pensée ; je construis le monde psychologique et le monde extérieur en même temps, par l'idée que mes états ne sont explicables que par un tout.

Ainsi le sentiment de l'action ne conduit nullement, quand on le réfléchit, comme on pourrait l'imaginer, « à l'idée d'une individualité absolue » ; il indique bien plutôt que l'individualité absolue, la pure sensation, est inconsistante par soi, ne peut se poser comme se suffisant. L'effort « vers *l'esprit-moi* est vain... Le moi qui s'affirme dans la conscience n'est distinct de la pensée même que logiquement »¹. L'action est l'affirmation que notre individualité s'explique par le tout. Le principe « qui nous jette hors de nous est un principe universel »². Nous ne sommes complètement nous que si l'action du tout s'exerce complètement sur nous ; le propre de l'effort est de nous montrer que nous sommes des fonctions d'univers. La réflexion appliquée à l'effort n'aboutit pas à saisir un sujet individuel qui semble n'être qu'un moment de la pensée ; elle aboutit, au contraire, à l'impersonnel et à l'universel, au « sujet pensant [qui] n'est pas un être, mais l'ensemble des principes »³.

Pour Biran, la troisième vie, la vie de l'esprit, consacre aussi la disparition du moi de l'effort et l'avènement d'un état nouveau d'union à Dieu ; pour Lagneau, quand, par la réflexion, l'unité s'achève, le moi « se subordonne au Tout absolu, affirme, éprouve sa dépendance. Plus de conscience proprement dite : *la conscience disparaît avec*

1. *Ecrits*, p. 298-299.

2. *Célèbres leçons*, p. 82.

3. *Ecrits*, p. 302, fr. 19.

l'indépendance, la volonté, l'effort, le moi »¹. Ce texte est intéressant parce qu'il lie l'effort à la conscience du moi, et voit dans l'effort une étape provisoire où l'unité est désirée, entr'aperçue, mais non réalisée ; elle ne le sera, que lorsque la réflexion, dépassant l'effort, comprendra l'unité du Tout dont l'effort n'était qu'un pressentiment. Ce que Biran concevait en empiriste et demandait à l'expérience mystique, Lagneau le conçoit en intellectualiste et le demande à la pensée ; *c'est un biranisme tourné en spinozisme*. Mais pour Biran, qui regarde vers *l'existence*, quand l'effort disparaît, la conscience, bien loin de mourir, est infiniment accrue. Pour Lagneau, le sujet auquel on aboutit « n'est pas un être, mais l'ensemble des principes ».

1. *Ecrits*, p. 298, fr. 9, les mots soulignés le sont par nous.

CHAPITRE XII

L'ATTENTION A LA VIE ET L'ACTIVITÉ MOTRICE DANS LA PHILOSOPHIE BERGSONIENNE

Bergson formule avec précision le problème dont nous voudrions chercher le développement et la solution dans son œuvre, quand il se demande « pourquoi et comment la pensée a besoin de développer en mouvement dans l'espace tout ce qu'elle renferme en elle d'action possible, tout ce qu'elle a de *jouable* »¹.

M. Delacroix note que « la position de Bergson à l'égard de Ribot et de la psychologie scientifique contemporaine est précisément celle de Biran à l'égard de Condillac, de Destutt de Tracy, de Cabanis »²; en effet, de même que Biran s'efforça de dégager le sujet, principe d'activité, des modes objectifs sous lesquels ses contemporains l'étouffaient, de même Bergson opéra un retour aux données immédiates où l'esprit se retrouve dans son élan et sa liberté créatrice; Biran a-t-il exercé sur Bergson une influence directe? M. Delacroix ne le pense pas. Bergson a bien déclaré que tout le spiritualisme français dérivait de Biran³. Cependant, aucun texte décisif n'indique une étroite dépendance entre les deux philosophes⁴.

1. *B. S. fr. Ph.*, 1901, p. 49.

2. *Ibid.*, 1924, p. 52.

3. *R. ph.*, 1897, t. II, p. 550.

4. Bergson a consacré une étude au livre de Couailhac sur *Maine de Biran* dans *Annales de l'Institut*, janvier 1906.

Nous serions étonné pourtant que le bergsonisme ne doive rien à la méditation de l'œuvre biranienne, tant les points de similitude et les affinités sont grandes entre les deux pensées ; on retrouve bien des thèmes semblables chez l'une et chez l'autre : l'expérience considérée comme le seul mode véritable de connaissance, une sorte de spiritualisme expérimental, l'hétérogénéité du psychologique et du physiologique, la liaison de la conscience à l'action, la liberté donnée première que l'on trahit dès qu'on la traduit objectivement. Essayons de comprendre l'orientation du bergsonisme par rapport à celle du biranisme.

I. LA DÉCOUVERTE DE L'ESPRIT ET L'ESSAI SUR LES DONNÉES IMMÉDIATES DE LA CONSCIENCE

L'homme vit parmi les objets extérieurs et façonne sa pensée à leur image ; quand il veut se connaître, il s'aperçoit au travers des formes qu'il leur emprunte et dont il a l'habitude. Mais c'est là, chez lui, une méprise radicale ; l'*Essai sur les Données immédiates* montre, au contraire, que le moi, s'il veut s'atteindre dans sa pureté, doit renoncer aux formes spatialisées et, au lieu de se percevoir comme *chose*, tenter de se ressaisir en soi-même, tel qu'il apparaît, dit Bergson en un tour biranien, à « une pensée qui rentre en elle-même et s'abstrait »¹. On sait avec quelle vigueur Maine de Biran a dénoncé l'objectivation du moi qui ne se connaît vraiment que lorsqu'il se considère comme sujet et qui se perd quand il s'imagine sous les espèces d'une substance passive ; le premier ouvrage de Bergson constitue une tentative qui rappelle celle de Maine de Biran ; nous insisterons sur trois points où la comparaison peut être instructive.

1. *Essai...*, p. 93.

I. *La conscience du moi.* — Biran veut réfléchir l'habitude et retrouver, sous elle, le moi qu'elle a transformé en nature ; Bergson veut retrouver le moi pur, qui a pris l'habitude de se penser dans l'espace et selon les conventions sociales ; effort semblable des deux côtés pour dégager le sujet de l'objet. Pour le premier, le moi se conquiert en se posant dans un acte libre. Pour le second, le moi fondamental se retrouve dès qu'il s'aperçoit *sous forme de durée* ; or la durée est un devenir créateur, elle est conscience non pas du *fait*, mais du *se faisant* ; le moi est une spontanéité inventive, une évolution créatrice. Qu'est au juste cette conscience de la durée ?

Dans l'étude critique où il essaie de délimiter exactement ce que le bergsonisme apporte à la psychologie, M. Lacombe pose un dilemme : ou la durée est fusion du passé dans le présent, et alors nous ne connaissons jamais qu'un présent pur, coloré diversement sans doute, mais ne présentant aucune relation temporelle ; — ou la durée conserve le passé comme tel et contient la distinction d'avant et d'après, mais alors nous réintroduisons une distinction que la théorie repousse et la conception bergsonienne perd son originalité¹.

Que penser de cette alternative ? La durée pure, dit Bergson, est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre et qu'il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs. L'expression *se laisser vivre* semble donner raison à M. Lacombe et fait même penser à l'état affectif de Maine de Biran. Ce rapprochement, pourtant, serait peu exact ; car, pour Bergson, le moi, s'il veut s'atteindre dans sa durée, ne doit pas s'absorber dans la sensation ou l'idée qui passent ; il cesserait alors de durer ; il n'a pas à oublier ses états passés, il suffit qu'en se les rappelant il ne les *juxtapose* pas, mais qu'il les *organise* ;

1. *La Psychologie bergsonienne*, p. 194.

le sentiment du passé entre dans la durée. Faut-il admettre alors qu'il n'y peut entrer que par la distinction de moments séparés, d'avant et d'après ? Nous ne le croyons pas. Peut-être y a-t-il dans la terminologie bergsonienne un léger flottement. Mais la pensée est nette : pour qualifier la durée, Bergson parle souvent² de multiplicité indistincte et qualitative, de multiplicité confuse ; mais, une fois ou deux, il conserve le mot de distinction à propos de la durée, et oppose distinction qualitative et distinction quantitative ; il y aurait donc deux façons de distinguer, deux façons d'opposer le même et l'autre, deux espèces de multiplicité. La distinction numérique et spatiale vide les objets de leur spécificité qualitative, car elle procède par juxtaposition ; or, pour juxtaposer, il faut extérioriser, et, pour extérioriser, il faut rendre homogène. La distinction qualitative, au contraire, est dynamique ; elle considère la multiplicité comme une organisation, comme une totalité toujours présente à chacun de ses moments ; chaque moment est saisi, intégralement, c'est-à-dire, en lui-même, avec ses nuances, mais aussi dans son rapport à la totalité. Que cette expérience de la durée ne puisse se traduire conceptuellement, c'est précisément la thèse de Bergson ; mais qu'il faille en reconnaître l'existence, c'est ce qu'on doit bien admettre, puisque la distinction quantitative elle-même ne peut se réaliser que grâce à la distinction qualitative : pour que des éléments juxtaposés s'additionnent, il faut qu'ils se compénètrent et que leur somme soit qualitativement saisie comme un progrès. La durée est au-dessus de la distinction de juxtaposition, mais elle la contient en puissance et c'est d'elle que nous la tirons ; la durée est le sentiment de la *transition*, et ce sentiment dépose, quand il se solidifie, la distinction d'avant et d'après. De cette durée, y a-t-il une expérience ? Non évidemment, si nous désignons par ce mot une perception distincte comme celle que nous avons des choses ; mais oui, au moins à titre

d'expérience limite, si nous cherchons non pas tant à nous voir qu'à nous placer avant le moment où il y aurait quelque chose à voir, et à saisir l'acte même par lequel nous nous donnons d'être ce que nous nous verrons être. Du moi profond, nous n'avons conscience qu'en agissant librement.

II. *Le moi et la liberté.* — Le vrai moi se définit donc, pour Bergson comme pour Biran, par la liberté ; mais il faut remarquer deux choses. Le problème, d'abord, n'est pas identique chez les deux philosophes : chez Biran, il s'agit du passage de la vie animale et inconsciente à la vie humaine et personnelle ; pour Bergson, il s'agit de passer du moi socialisé et agissant parmi les choses au moi pur ; il semble que, par *l'action extérieure*, chez le premier, le moi se trouve, et que, chez le second, il se perde. En fait, les deux doctrines ne se contredisent pas. Le moi pleinement retrouvé de Bergson, le moi qui coïncide avec sa propre création n'est pas le moi que donne l'effort chez Maine de Biran et qui est un moi *militant* dont l'existence échappe au moment où elle se pose ; le moi fondamental de l'*Essai* bergsonien est bien plutôt le moi *trionphant*, le moi revenu à sa source, tel que le dépeint la troisième vie biranienne, la vie divine. Plus tard Bergson incarnera le moi dans un corps ; il le mettra aux prises avec l'action à laquelle sera reconnu un rôle dans la prise de conscience, rôle, cette fois, assez analogue à celui de l'effort chez Biran ; mais dans l'*Essai*, rien de tel, l'esprit est lumineux et clair pour soi-même ; supprimons l'espace, les nécessités de la vie, les besoins de l'action qui l'altèrent, et l'esprit, rendu à soi-même, apparaît dans sa clarté.

En second lieu, on doit se demander si la durée et la liberté bergsoniennes sont véritablement constitutives d'un sujet ? Qu'est au juste la liberté à laquelle aboutit la purification que l'*Essai* recommande ? Il faut re-

pousser, sans doute, l'interprétation qui ne voit en elle qu'une spontanéité sensible ; mais pour s'identifier à la totalité de l'homme, pour englober les éléments les plus conscients, cette liberté n'en reste pas moins le jaillissement d'une nature ¹. Selon M. Rideau, la durée, dans l'*Essai*, n'est pas conçue sans quelque ambiguïté ² ; le moi fondamental serait moins un acte qu'« une chose à voir ». L'orientation sous-jacente de la doctrine vers un empirisme de l'esprit explique assez ces équivoques. Mais l'*Essai* ne pose pas la question de l'incarnation de l'esprit et des tâches qui l'attendent quand il sera aux prises avec le réel. Plus tard, Bergson considérera la liberté travaillant la matière et s'appuyant sur elle ; l'incarnation de la conscience lui permettra de se rapprocher du point de vue réflexif et de passer d'un moi *contemplé* à un moi *agissant*. L'*Essai* affirme, et en cela il fut comme un chant de bonheur, la possibilité d'une conversion à l'esprit et d'une libre création, moyennant les purifications nécessaires.

III. *Le symbolisme quantitatif*. — Que Bergson n'ait pas considéré l'esprit incarné, cela paraît mieux encore dans l'examen d'un dernier aspect de sa pensée à cette époque : le symbolisme de la durée. Nous y verrons poindre cependant déjà le rôle du mouvement. La multiplicité qualitative et confuse de la durée se traduit dans la multiplicité spatiale et distincte ; la quantité symbolise la qualité et l'espace symbolise le temps. A cela, il y a deux raisons ; ce sont d'abord les nécessités de l'action, du langage et de la vie sociale qui induisent le moi à se couler dans des formes spatiales et à établir entre les idées « les mêmes distinctions nettes et précises, la même

1. Cf. une critique analogue dans Lalande, *Les Illusions évolutionnistes*, p. 422-423.

2. *Les Rapports de la Matière et de l'Esprit dans le Bergsonisme*, p. 36-37.

discontinuité qu'entre les objets matériels »¹; c'est ensuite le besoin de penser distinctement; la réflexion ne saisit les états de conscience que si « pour s'en rendre compte, [elle] les a séparés et déroulés dans un milieu homogène »².

Mais ce symbolisme est un malheur; c'est une illusion de croire qu'il nous fait avancer dans la connaissance; entre l'inétendu et l'étendu, il n'y a point de contact³, et l'espace ne symbolise pas valablement le temps⁴. L'espace et le quantitatif ne sont pas, comme des éléments, dans la durée et le qualitatif. « Parce que notre raison, armée de l'idée d'espace et de la puissance de créer des symboles, dégage ces éléments multiples du tout, il ne s'ensuit pas qu'ils y fussent contenus. Car au sein du tout ils n'occupaient point d'espace et ne cherchaient point à s'exprimer par des symboles »⁵. La conception d'un espace homogène où tout s'extériorise et s'étale est une conception ou une intuition imposées du dehors à l'esprit humain par les nécessités de la vie sociale et de l'action. Mais comment durée et espace homogène s'unissent-ils? Au fond, l'*Essai* n'approfondit pas la question; « ce qu'il faut dire, c'est que nous connaissons deux réalités d'ordre différent, l'une hétérogène, celle des qualités sensibles, l'autre homogène, qui est l'espace »⁶; en fait, la multiplicité qualitative contient bien les éléments spatiaux en puissance; mais elle les contient, comme le plus contient le moins. On passe du temps à l'espace par l'abandon de quelque chose; c'est un renoncement, non un progrès. Bien que Bergson ne veuille pas parler de point de contact entre

1. *Essai*..., p. VII.

2. *Ibid.*, p. 176.

3. *Ibid.*, p. 52.

4. *Ibid.*, p. 169.

5. *Ibid.*, p. 125.

6. *Ibid.*, p. 74.

l'étendu et l'inétendu, encore doit-il trouver un intermédiaire qui assure la possibilité de ce symbolisme : cet intermédiaire sera la perception du mouvement.

Le mouvement sert de liaison entre la qualité et l'étendue, l'espace homogène et la durée hétérogène ; il est le signe palpable d'une durée homogène et mesurable. La durée se projette dans l'espace, les moments psychologiques s'expriment dans une série successive de termes identiques, en s'extériorisant les uns par rapport aux autres. Pour que cette représentation symbolique se produise, deux conditions sont nécessaires : les termes de la série doivent nous apparaître comme toujours identiques à eux-mêmes, or c'est là ce qui se produit sitôt que nous songeons à l'identité de l'objet extérieur, cause de ces phénomènes ; il faut ensuite que chacun des termes hétérogènes, en s'ajoutant, modifie l'ensemble et retentisse dans le tout. En un mot, pour que la durée puisse se traduire dans l'espace, il faut et il suffit qu'une représentation nous soit connue du dedans et du dehors : la perception du mouvement n'est-elle pas le phénomène où ce double processus est le mieux et le plus facilement réalisé ? car, d'une part, nous pensons à la cause extérieure, le mobile, qui reste toujours le même, et, d'autre part, notre mémoire opère la synthèse de la position actuelle et des positions antérieures. Remarquons cependant que Bergson ajoute que le mouvement n'est pas essentiel ; toute répétition d'un phénomène extérieur bien déterminé suggérerait à la conscience le même mode de représentation, par exemple, une série de coups de marteau ; l'essentiel, c'est l'identité de la cause objective. On voit que, dans cette transposition de la qualité en quantité, le rôle important est dévolu à l'objet, terme identique ; et ceci rapprocherait curieusement Bergson de Destutt de Tracy plus que de Maine de Biran. Le symbole est moins un geste extériorisant qu'une position extériorisée.

Une conséquence de l'*Essai* est de créer entre le temps

et l'espace un abîme tel que le symbolisme du premier par le second est purement artificiel ; l'espace envahit la durée du dehors ; mais le dessein de l'*Essai* était non de comprendre ce symbolisme, mais de le dénoncer ; au point de vue du *détachement* succédera celui de l'*attachement* et *Matière et Mémoire*, en considérant l'esprit « engagé » dans la matière, donnera au mouvement un rôle positif ; une originalité et une complication de la doctrine sera, du reste, de ne pas renoncer à ce rôle négatif de l'action motrice, tout en lui faisant jouer un rôle positif¹. Il n'en reste pas moins que déjà dans l'*Essai*, il est reconnu que le mouvement est un phénomène privilégié, parce qu'il est à la fois mémoire et espace, synthèse qualitative et acte indivisible en même temps que série de positions d'un mobile. Le rôle du mouvement médiateur entre la pensée et l'espace, la représentation de l'espace homogène comme tendance primordiale chez l'homme, tendance liée à l'abstraction, au langage, à la vie sociale et à la distinction en général d'éléments séparés : autant de thèmes déjà donnés ou pressentis dans l'*Essai*, thèmes que l'œuvre postérieure approfondira.

II. L'ESPRIT INCARNÉ ET L'ATTENTION A LA VIE

Les conclusions de l'*Essai* restent négatives ; le caractère meurtrier et déformateur du symbolisme spatial est dénoncé avec vigueur ; il est bien affirmé que le moi

1. Sur les différences entre l'*Essai* et les autres œuvres, voir W. JANKÉLÉVITCH, *Bergson*, p. 62, 161. Quel que soit le changement de point de vue entre l'*Essai* et *Matière et Mémoire*, nous ne pensons pas qu'il implique une modification du fond de la pensée. M. Jankélévitch note avec raison que l'idée mère du bergsonisme est dans la conception du « plein de l'esprit et du néant des concepts ». Nous pensons, en effet, qu'en elle toute l'œuvre s'unifie. Dans l'*Essai*, le symbolisme spatial est pure déficience, mais dans les ouvrages suivants, le corps et tout l'organisme en général, s'ils jouent un rôle positif, n'en resteront pas moins des diminutions, des détentes, des gênes ; ce n'est pas parce que j'ai des yeux que je suis capable de voir, *c'est parce que j'en ai que je ne vois pas mieux que je le fais*.

fondamental est liberté et spontanéité créatrice ; cependant l'exercice de cette liberté, son rapport au corps et aux choses ne sont pas envisagés. Mais l'œuvre postérieure infléchit radicalement la doctrine vers d'autres vues et considère désormais la conscience engagée dans la matière. C'est l'idée de vie qui va passer au premier plan ; la vie, qui est la substance même du réel, est précisément la conscience lancée à travers la matière, et tâchant, en elle et par elle, de créer et d'innover. Nous devons maintenant considérer cette incarnation de l'esprit. L'*Essai* montrait que l'esprit se trouvait dans sa pureté lorsqu'il se libérait de l'espace et de l'action ; mais nous voyons désormais que cet esprit désincarné n'est que rêve sans valeur et sans consistance ; autre forme de la dispersion et de l'extériorité, le rêve est précisément ce que devient l'esprit, pour nous humains, lorsque nous le détachons de l'action. Bergson s'oriente vers un thème tout à fait biranien : il n'y a de spiritualisation possible pour nous, que par la médiation du corps. Le rôle de l'action motrice va passer au premier plan.

Dans l'*Essai*, la méthode était toute introspective ; dans l'œuvre ultérieure, l'introspection reste toujours la connaissance fondamentale : en nous, nous atteignons le réel d'une façon privilégiée, ou du moins nous pouvons l'atteindre, si nous savons descendre au plus profond de nous-même et coïncider avec notre liberté. Mais le point de vue qui domine désormais n'est plus tout à fait le même ; pour Bergson, la méthode philosophique n'est ni idéaliste ni réaliste ¹.

L'attitude de Bergson est intermédiaire entre ces deux formes de pensée ; le mot de *biologique* la caractérise assez

1. L'idéalisme consiste à se mettre au point de vue du sujet, le réalisme à celui de l'objet ; chacun construit son univers, celui de la conscience où les images sont fonction d'une image centrale, et celui de la science où les images sont données en elles-mêmes ; l'idéalisme et le réalisme, tour à tour, considèrent leur système d'images comme fondamental et tentent d'en déduire l'autre, mais ils échouent, car leurs deux univers ne peuvent se recouvrir.

bien ; l'attitude biologique unit le point de vue introspectif au point de vue objectif, car elle voit dans le sujet un vivant, elle le considère dans ses rapports et son effort d'adaptation aux choses. L'attitude biologique représente une position *analogue* à l'attitude réflexive, en ce sens qu'elle se refuse à être *chosiste*, pose un être qui n'est vivant que par rapport aux objets et étudie leurs relations. C'est le point de vue biologique, essentiellement synthétique, qui permet à Bergson d'user de toutes les méthodes ¹.

Le fait premier, c'est le *vivant-dans-le-monde* ; « partons donc de cette force d'agir comme du principe véritable »² ; la perception exprime précisément les rapports qui s'établissent entre les vivants et les choses, c'est donc elle que nous étudierons d'abord. « Donnons-nous, dit Bergson, ce système d'images solidaires et bien liées qu'on appelle le monde matériel, et imaginons çà et là, dans ce système, des *centres d'action réelle* représentés par la matière vivante : je dis *qu'il faut* qu'autour de chacun de ces centres se disposent des images subordonnées à sa position et variables avec elle ; je dis par conséquent que la perception consciente *doit se produire*, et que, de plus, il est possible de comprendre comment cette perception surgit »³. Ce texte est fondamental : posez le vivant, c'est-à-dire un pouvoir de choix, une spontanéité, un être agissant *vraiment*, la perception consciente apparaîtra ; comment cela ?

Et d'abord, cette perception consciente ne peut être produite dans ou par le cerveau. On se figure le cerveau comme une machine à fabriquer des représentations. Mais entre un mouvement cérébral et une représentation, il n'y a pas de passage ; ce sont choses hétérogènes ; pour

1. Cf. *Matière et Mémoire*, par exemple, p. 194.

2. *Ibid.*, p. 255.

3. *Ibid.*, p. 18.

Bergson, c'est une évidence¹. Le cerveau, comme la moelle, ne peut que conduire des mouvements ou les composer entre eux. La moelle transforme une excitation en mouvement exécuté ; instrument plus complexe et plus souple, le cerveau peut jouer deux rôles : tantôt il conduit l'excitation à une voie motrice choisie, tantôt, lui ouvrant d'un seul coup une multitude de voies motrices, il permet à l'excitation de s'y disperser et d'esquisser en réactions naissantes les possibilités qu'elle contient ; dans ce second cas, le cerveau est un organe d'analyse et d'attente ; dans les deux cas, il est l'instrument de l'action indéterminée.

Si le cerveau n'a pas le pouvoir magique de faire naître des représentations et qu'il soit réduit à produire ou à organiser des mouvements², d'où vient la représentation et quels rapports existent entre la représentation et les mouvements ?

La théorie bergsonienne de la perception présuppose une sorte d'idéalisme de la sensibilité, un objectivisme de l'image assez curieux. Déduire la conscience, dit Bergson, est impossible, mais bien inutile aussi ; car la représentation est donnée, dès le principe, nécessairement. Le sens commun se figure que la connaissance est produite par quelque chose, mais ce quelque chose dont il la fait naître ne peut être conçu que comme du *connu* ; en posant le monde matériel, on s'est donné un ensemble d'images ; le cerveau où l'on voudrait enfermer les images, n'est lui-même qu'une image parmi les autres. Il n'y a pas de *contenant* antérieur à la représentation et la *chose* ne peut engendrer la représentation, car ce contenant et cette

1. Pour que l'ébranlement cérébral engendrât les images extérieures, il faudrait que le cerveau les contînt de quelque manière « et que la représentation de l'univers matériel tout entier fût impliquée dans celle de ce mouvement moléculaire. Or, il suffirait d'énoncer une pareille proposition pour en découvrir l'absurdité » (*Ibid.*, p. 3).

2. Sur le rôle du cerveau, voir un exposé moins souvent cité et cependant admirable, dans *B. S. fr. Ph.*, 1901, p. 43-56.

chose ne seraient eux-mêmes que de la représentation ; la photographie, dit Bergson, est tirée d'avance dans l'intérieur des choses et pour tous les points de l'espace¹ ; il n'y a qu'une simple différence de degré pour les images entre être et être consciemment perçues.

L'être des choses est représentation, mais de cette représentation, il n'est de conscience possible, en ce monde, que fractionnée et individuelle ; comment la représentation, qui est l'ensemble du réel, prend-elle possession de soi et devient-elle lumineuse à soi-même en des centres particuliers qui constituent chacun comme un point de vue limité sur l'ensemble ? Comment la conscience diffuse dans le tout se rassemble-t-elle pour apparaître en des points singuliers ? Le problème est transformé : il s'agit non de savoir comment la conscience naît, mais comment, alors qu'en droit elle s'étend au tout, en fait elle se limite. On le comprendra si on lie la conscience à la liberté.

Les images qui constituent la matière sont interdépendantes et solidaires ; chacune perçoit toutes les autres, c'est-à-dire subit toutes les actions exercées sur elle et les transmet intégralement ; elle n'est qu'un « chemin sur lequel passent en tous sens les modifications qui se propagent dans l'immensité de l'univers »². L'image, en tant que chose, est obligée « de se perdre en autre chose » et ne peut revenir sur elle ; la chose est ce qui est emboîté dans le tout, elle se définit par le *pour l'autre* ; n'ayant aucune activité réelle, obligée de se donner et de se perdre entièrement dans l'autre, la chose n'a pas la possibilité de se poser en face des autres êtres et d'exister *pour soi* ; la conscience est liée à l'action réelle, c'est-à-dire au pouvoir d'initiative.

Une image est susceptible d'un double mode d'existence : elle peut être *présente* ou *représentée*³. Pour que,

1. Cf. *Matière et Mémoire*, p. 26.

2. *Ibid.*, p. 23.

3. *Ibid.* Et la distance entre ces deux termes, présence et représentation

de présente, une image devienne représentée, il ne faut pas ajouter, il faut au contraire retrancher quelque chose, il faut l'isoler du tout, la sortir de son emboîtement. Or si les vivants sont des centres d'indétermination, les images en agissant sur eux, vont les traverser et se perdre quand elle ne les intéresseront pas, et, au contraire, seront arrêtées et réfléchies quand elles intéresseront le jeu de leurs fonctions. Les images agissent et réagissent entre elles à l'infini ; mais quand elles agissent sur un être doué de réaction spontanée, leur action est diminuée d'autant, et cette diminution d'action est précisément la perception que nous en avons ; le vivant retient l'action de la chose pour la combiner avec la sienne ; en cela consiste la perception qui dessine nos possibilités d'action, elle nous donne, dit Bergson, « le dessin de notre action possible sur les choses bien plus que celui des choses mêmes »¹.

Il fallait du reste qu'il en soit ainsi, car l'action du vivant présente toujours quelque contingence, elle implique un choix, si rudimentaire soit-il, et un choix suppose la représentation des actions possibles ; aussi ses possibilités d'action doivent-elles se dessiner devant l'être vivant, avant son action même. Autour du vivant, les images qui intéressent son action, vont se disposer éclairées, subordonnées à sa position et variables avec elle. La perception consciente naît donc lorsqu'apparaissent des êtres capables d'agir par eux-mêmes. La perception est définie, comme le retentissement du tout dans chaque partie, comme le compte que la partie tient du tout ; ce retentissement devient conscient à proportion de la liberté et de l'indétermination que chaque être possède ; pour pouvoir opérer son choix, le vivant doit ne pas

paraît justement mesurer l'intervalle entre la matière elle-même et la représentation consciente que nous en avons (*Matière et Mémoire*, p. 22). Une image est présente par « la nécessité où elle est d'agir par chacun de ses points sur tous les points des autres images... d'opposer à chaque action une réaction égale et contraire ». (*Ibid.*, p. 23).

1. *Evolution créatrice*, p. 206.

obéir passivement aux actions qu'exercent sur lui les objets, il ne doit pas les absorber, et les véhiculer comme fait la chose, mais il doit les retenir, les arrêter, les recueillir ; il doit se les représenter et non pas simplement les subir.

La *chose* abandonne un peu de son action réelle pour figurer son action virtuelle ; dans la perception, l'inertie des choses se mue en liberté, en elle le monde n'est plus chose faite, mais il est appelé à se faire. Notre représentation naît de notre pouvoir d'initiative, la perception dessine ma présence dans la chose, mais ma présence virtuelle, celle de mon influence et de mes projets possibles.

On voit maintenant le rapport du corps et de la représentation : il ne la produit pas, il l'empêche, au contraire, d'être totalement consciente, en laissant transparaître seulement ce qu'éclairent les possibilités d'action indéterminée qu'il représente. La conscience veut se dilater, mais la matière l'étouffe ; ainsi le corps, tout à la fois, sert la conscience et la masque ; le rapport qui existe entre eux, est heureusement exprimé dans l'idée de *jeu* : la pensée doit se jouer pour se représenter.

La perception concrète est individuelle et subjective, cela tient à l'apport de notre mémoire ; la mémoire est une dimension essentielle de la perception consciente ; car la réaction choisie que la perception dessine ne peut se constituer sans appel au passé, l'indétermination des actes à accomplir exige « pour ne pas se confondre avec le pur caprice, la conservation des images perçues »². Nous n'avons de prise sur l'avenir que par la conservation du passé. Si la mémoire féconde la perception, notre problème se transforme, et la question qui désormais se pose à nous est celle de l'actualisation des souvenirs et

1. *Matière et Mémoire*, p. 63.

2. *Ibid.*, p. 58.

de leur union aux sensations : cette fécondation des impressions sensorielles par la mémoire se fait au moyen des mouvements. L'action motrice est l'instrument de l'incarnation de la mémoire. Elle est *l'analogue*, dans le bergsonisme, de l'effort biranien, parce qu'elle est comme lui constitutive de la conscience ; mais alors que, dans l'effort, Biran met l'accent sur la conscience du moi, quitte à ce que cette conscience personnelle s'atténue et se dissimule en celle de l'objet, Bergson envisage l'action motrice dans une perspective biologique, comme destinée à éclairer surtout l'objet, étant entendu d'ailleurs que, par là même, le sujet est posé.

Pour analyser le rôle de l'action motrice, revenons au fait primitif : il y a des vivants, c'est-à-dire des consciences engagées dans la matière et en interaction mutuelle ; le vivant se fait, s'adapte, agit et réagit sur son milieu ; penché sur sa tâche, mobilisant son passé pour préparer son avenir, il est tendu sur l'univers. L'analogue de *l'effort*, c'est, chez Bergson, cette *tension sur les choses* ; il la nomme *l'attention à la vie*. L'attention à la vie n'est pas l'attention volontaire dont l'intensité, la direction, la durée varient suivant les individus, elle est une attention constante, fondamentale qui tient à l'espèce, dit Bergson, une sorte d'attention instinctive qui se porte vers les intérêts essentiels ; c'est la veille constante qui nous fait regarder l'avenir, non le présent ; nous adapter aux choses et nous insérer dans la réalité ; l'organe de l'attention à la vie est le cerveau qui dessine à chaque moment, par ses actions naissantes, ce que réclame la tâche présente. En nous référant à l'image célèbre du cône et du plan, nous dirons que l'attention à la vie est représentée par le *poids* du cône qui le fait s'insérer dans le plan des choses ; elle s'actualise exactement au point de jonction du cône et du plan ; ce point où cône et plan coïncident, où le sujet est l'objet et l'objet le sujet, c'est

notre corps, mais notre corps en tant que mobilisé et tendu sur l'univers.

L'attention à la vie admet tous les degrés ; la pression du cône sur le plan peut s'exercer de plus ou moins haut ; nous pouvons nous tendre sur les choses en utilisant un passé plus ou moins riche ; le moi s'y engage dans sa plénitude, ou simplement par son extrémité. Dans ce dernier cas, l'existence n'est que déroulement d'habitudes motrices ; l'être automatisé répond à l'excitation présente par une réaction acquise ; la conscience est pur jeu. Au contraire, dans le premier cas, la conscience se ramasse tout entière pour se déployer plus riche et plus forte dans la tâche présente ; cet état se caractérise non seulement par la plénitude de la conscience qui se donne, mais par la liberté et l'aisance avec laquelle elle dispose d'elle, la souplesse qu'elle met à épouser les sinuosités du présent, à rompre les adaptations toutes faites, à se garder de toute routine : cette attitude de présence qui se contrôle et s'adapte incessamment est une veille intelligente. De cette veille, de cette présence, l'instrument essentiel est le corps ; il est, comme nous le verrons, la pointe active de la conscience.

La conscience est exposée à deux tentations opposées ¹ : la routine ou le rêve ; le rêve, c'est la chimère et le renoncement à l'action efficace ; la routine, c'est l'action

1. « Ce qui caractérise l'homme d'action, c'est la promptitude avec laquelle il appelle au secours d'une situation donnée tous les souvenirs qui s'y rapportent, mais c'est aussi la barrière insurmontable que rencontrent chez lui, en se présentant au seuil de la conscience, les souvenirs inutiles ou indifférents. Vivre dans le présent tout pur, répondre à une excitation par une réaction immédiate qui la prolonge, est le propre d'un animal inférieur : l'homme qui procède ainsi est un *impulsif*. Mais celui-là n'est guère mieux adapté à l'action qui vit dans le passé pour le plaisir d'y vivre, et chez qui les souvenirs émergent à la lumière de la conscience sans profit pour la situation actuelle : ce n'est plus un impulsif, mais un rêveur. Entre ces deux extrêmes se place l'heureuse disposition d'une mémoire assez docile pour suivre avec précision les contours de la situation présente, mais assez énergique pour résister à tout autre appel. Le bon sens, ou sens pratique, n'est vraisemblablement pas autre chose » (*Matière et Mémoire*, p. 166-167).

passive, la répétition ; la conscience qui veille agit vraiment, c'est-à-dire s'adapte et crée, mais elle ne le fait que dans et par le corps ; nous retrouvons là des vues analogues à l'idée biranienne. L'attention à la vie est la base de toute conscience ; cette tension sur les choses que notre corps représente, nous insère dans l'univers et nous fait vivant parmi les choses et les êtres. La conscience a besoin de se jouer pour être distincte. Il faut analyser les divers degrés de ce jeu.

Cette action motrice ou attention à la vie peut s'exercer de trois façons, si l'on veut distinguer des plans qui ne sont, du reste, que des coupes abstraites et n'ont pas, entre eux, la discontinuité qu'on trouve entre les plans biraniens. Notre action motrice peut être, d'abord, pure et simple action de réponse, réaction qui prolonge l'excitation ; c'est l'automatisme, reconnaissance d'utilisation, jeu. Elle peut être, ensuite, retour plus ou moins conscient des mouvements sur l'excitation, action d'imitation schématisante qui est reconnaissance de perception, conscience attentive et veille ; ce plan correspondrait assez bien aux systèmes sensitif et perceptif de Biran. Elle peut enfin être action volontaire, créatrice de gestes conventionnels, c'est-à-dire de signes qui multiplient la puissance de l'intelligence. Reprenons ces trois degrés.

Toute perception est motrice, c'est-à-dire s'accompagne de mouvements et se prolonge en mouvements. Cette idée était une affirmation courante à l'époque où Bergson écrivait *Matière et Mémoire* ; lui-même invoque Ribot et Maudsley, mais sa théorie de la perception, plus encore que celle de ces psychologues, revêtait un caractère moteur, puisque la perception n'a pas pour lui d'intérêt de connaissance et qu'elle est le dessin de notre action virtuelle.

L'accompagnement moteur de la perception s'organise et se consolide au fur et à mesure que la perception se

reproduit ; un mécanisme se construit qui se déclenche aisément. Notre corps vit au milieu d'objets qui l'invitent à agir ; comme il s'adapte à eux, des tendances motrices s'installent en lui, parfont l'adaptation et rendent la réaction aisée et automatique. Toute perception s'accompagne donc d'habitudes motrices et c'est par là qu'elle nous devient familière ; cette reconnaissance par familiarité est le fait du corps ; elle s'explique par les mécanismes moteurs que la perception organise en se répétant ; les mécanismes consolidés diffèrent des mécanismes naissants par deux caractères : ils s'imposent à nous et nous résistent, nous n'en pouvons modifier l'ordre ; en outre, ils constituent une véritable organisation de mouvements ; les mouvements futurs sont préformés dans ceux qui les précèdent ; déjà dans l'*Essai*, Bergson en analysant la grâce indiquait comment le mouvement qui se fait annonce le mouvement qui le suit. Le mécanisme organisé est durée, totalité qui se crée, totalité présente en chacun de ses moments. Le mécanisme construit apparaît à la conscience, bien différent du mécanisme qui se cherche ; le sentiment de familiarité qui l'accompagne est une sorte de reconnaissance du corps, de reconnaissance dans l'instant sans aucune représentation du passé, une reconnaissance vécue. L'habitude motrice, par la continuité qu'elle crée, est la durée du corps ; elle est tout ce que le corps peut admettre de durée, ou si l'on préfère, elle est le symbole de la durée.

Dans cette reconnaissance automatique, les mouvements sont utilitaires et nous éloignent de l'objet. Dans la reconnaissance attentive, où les souvenirs interviennent, les mouvements au contraire, au lieu de prolonger la perception, reviennent sur elle pour la dessiner et l'imiter. C'est le second degré de l'attention à la vie. Ainsi, la reconnaissance d'une phrase : parce que je connais les mots d'une langue, mon oreille les distingue

dans la continuité sonore de la perception. Comment un souvenir, qui n'existe pas, peut-il modifier une perception actuelle ? Entre l'impression et le souvenir, il y a un intermédiaire qui assure leur rencontre, ce sont les mouvements dont toute impression sensible s'accompagne, mouvements tantôt exécutés, tantôt ébauchés, tantôt simplement naissants : ce sont les schèmes moteurs.

Le schème moteur n'est pas la répétition intérieure intégrale de la parole entendue, comme le pensait Stricker. On ne connaît pas un seul cas d'aphasie motrice ayant entraîné la surdité verbale ; or, dans l'hypothèse de Stricker, l'incapacité d'articuler les mots devraient nous rendre incapables de les reconnaître ; l'enfant devrait aussi savoir répéter tous les mots que son oreille distingue ; et nous-même, nous pouvons saisir une mélodie, en fixer le dessin dans notre mémoire, sans pouvoir la chanter. Le schème moteur ne nous donne que les contours saillants de la parole entendue, c'est une figure simplifiée qui n'indique que les grandes lignes et les directions principales. Approfondissons sa nature. Toute perception provoque des mouvements ; ces mouvements d'abord diffus, incohérents, vont, par la répétition, être organisés et rendus automatiques : le schème moteur est un automatisme acquis, une adaptation du vivant ; c'est une construction non pas volontaire, sans doute, mais non plus un produit mécanique. Le schème moteur est essentiellement une action, une action semi-réelle, semi-virtuelle, une action incomplète, c'est-à-dire imaginée autant qu'accomplie : « le schème imaginaire composé de quelques sensations musculaires naissantes n'est qu'une esquisse » ; le schème est à la fois mouvements et images de mouvements. Le mouvement accompli réellement ne laisse aucune de ses parties, aucun de ses détails inexécutés, car, comme dit Bergson, la logique du corps n'admet pas les sous-entendus ; mais le mouvement simplement imaginé se déroule schématiquement, c'est-à-dire que,

seules, en sont retracées les grandes lignes ; et le schème est soutenu par quelques sensations musculaires naissantes. Il faut se garder de faire du schème moteur un ensemble de mouvements *vus* ; ce serait se mettre au point de vue du physiologiste. Le schème moteur est un acte de la conscience ; est-ce du mouvement voulu ? Non, certes ; nous dirions que c'est du mouvement vécu, de l'effort vécu¹ ; il est situé entre l'automatisme et la volonté, ou plus exactement, c'est de l'automatisme, mais un automatisme souple qui est spontanéité et peut se prêter aux reconstructions intelligentes et aux innovations.

Les schèmes moteurs ont un double rôle : en opérant un découpage de la masse sensible, ils y introduisent les distinctions *par lesquelles l'esprit s'y insérera*, ils nous permettent en outre de mimer l'objet, et par là, d'en prendre possession activement. Le schème moteur est l'intelligence du corps qui, comme toute intelligence, est analyse et synthèse, décomposition et recomposition ; l'impression sensorielle est celle d'un tout continu, mais les mouvements par lesquels elle se prolonge, sont faits d'une multiplicité de sensations ; le mouvement, d'abord confus, porte en lui de quoi s'analyser : la répétition, qui constitue le schème, donne à chacun des mouvements élémentaires, à la fois plus d'autonomie et plus de solidarité avec les autres, c'est-à-dire décompose et recompose l'ensemble. Là est le rôle précieux du schème moteur, il divise, il classe, il souligne, il distingue, et, en même temps, il organise, systématise, bâtit un dessin général

1. L'existence du schème moteur est établie par quelques faits, entre autres, qui montrent qu'il est une tendance vécue et non un acte voulu : tel malade ne peut plus parler volontairement, et, cependant, peut répéter la parole qu'il entend ; tel autre peut encore répéter ce qu'il ne comprend plus ; il est des cas où les sensations auditives semblent se prolonger d'elles-mêmes en mouvements articulatoires ; tous ces faits témoignent bien d'une tendance motrice des impressions auditives à se prolonger en sorte d'articulation.

de mouvement ; ainsi il prélude à l'intelligence ; sur le plan du vécu, il y a un discernement dont il est l'ouvrier.

Ce découpage qui est l'intelligence du corps constitue une forme où le souvenir se coulera. Les souvenirs, grâce au schème moteur, peuvent se poser sur une perception. En lui se rejoignent et s'identifient des représentations différentes : la motricité est, chez Bergson, le fondement de *l'analogie* des représentations. Le cerveau, par les possibilités d'action qu'il représente, écarte et appelle tout à la fois les souvenirs ; autrement dit, il les sélectionne. La mémoire dirige sur la perception les images qui lui ressemblent, elle s'efforce, par des appels réitérés à ses régions les plus profondes, de recouvrir cette perception présente ; mais le choix des images, qui sont autant d'hypothèses, ne se fait pas au hasard : « ce qui préside de loin à la sélection, ce sont les mouvements d'imitation par lesquels la perception se continue, et qui serviront de cadre commun à la perception et aux images remémorées »¹. Ces lignes contiennent toute une théorie de l'analogie. Le mouvement fonde l'analogie ; par lui, les connaissances participent les unes aux autres. Si la pensée est obligée de se jouer avant de se penser, c'est parce que, pour la pensée, se jouer, c'est se ramener à un schème moteur, donc se réduire à ce qui en elle est analogue à d'autres pensées ; *si la pensée ne se jouait pas, non seulement, elle ne s'analyserait pas, mais elle resterait enfermée dans chacune des représentations individuelles qui la constituent*. La nécessité de l'action, du jeu, ont, là, leur raison profonde. Nous devons jouer notre pensée, pour la voir et la comprendre, grâce à l'analogie de nos pensées précédentes.

Si le mouvement fonde l'analogie, c'est d'abord à cause de son caractère schématisant ; le schème moteur simplifie deux fois la connaissance : d'abord en tant que

1. *Matière et Mémoire*, p. 105.

mouvement, il réduit une donnée à ses lignes directrices ; ensuite, en tant que schème conscient, il ramène encore cette esquisse à quelques sensations musculaires naissantes. Mais ne faut-il pas ajouter que, si le schème moteur est à la base de l'analogie, c'est parce qu'il est une action, non pas volontaire comme chez Maine de Biran, mais au moins une *action vécue*, ou une réaction ? Il émane de l'individu et exprime ses tendances, sa durée toute entière présente et opérante dans l'instant actuel.

Comment s'opère cette union ou plutôt cette symbolisation, car le corps et l'esprit ne sont pas deux choses séparées entrant, à un moment déterminé, en contact ? L'esprit se joue et doit se jouer, c'est-à-dire se crée un corps. Le souvenir pur qui est idée et intention tend à s'actualiser ; il s'actualisera en se matérialisant dans une action, dans une démarche corporelle ; c'est par là que Bergson est près de Maine de Biran, étant toujours entendu que ce que Biran dit sur le plan de la liberté, Bergson le dit sur celui de la spontanéité.

Le souvenir pur tend à devenir image, l'image, sensation, et la sensation, mouvement. Le souvenir exige pour être rappelé un adjuvant moteur, « une espèce d'attitude mentale insérée elle-même dans une attitude corporelle ». Il n'est pas question expressément, dans *Matière et Mémoire*, du schéma dynamique, mais à défaut du mot, la chose y est ; quand nous écoutons quelqu'un, nous nous mettons dans une certaine disposition intellectuelle, cette disposition intellectuelle, cette intention qui ne sont encore que des états virtuels demandent à devenir agissants et à reconquérir leur influence.

Il est difficile de sérier les étapes par lesquelles le souvenir pur obtient du corps les démarches nécessaires à sa propre réalisation ; on ne pourrait le faire qu'en cédant au préjugé spatial et en analysant, comme choses, ce qui est progrès continu. « Le souvenir pur, à mesure qu'il s'actualise, tend à provoquer dans le corps toutes

les sensations correspondantes. Mais ces sensations virtuelles elles-mêmes, pour devenir réelles, doivent tendre à faire agir le corps, à lui imprimer les mouvements et attitudes dont elles sont l'antécédent habituel. Les ébranlements des centres dits sensoriels, ébranlements qui précèdent d'ordinaire des mouvements accomplis ou esquissés par le corps et qui ont même pour rôle normal de les préparer en les commençant, sont donc moins la cause réelle de la sensation que la marque de sa puissance et la condition de son efficacité. Le progrès par lequel l'image virtuelle se réalise n'est pas autre chose que la série d'étapes par lesquelles cette image arrive à obtenir du corps des démarches utiles. L'excitation des centres dits sensoriels est la dernière de ces étapes ; c'est le prélude à une réaction motrice, le commencement d'une action dans l'espace. En d'autres termes, l'image virtuelle évolue vers la sensation virtuelle, et la sensation virtuelle vers le mouvement réel : ce mouvement, en se réalisant, réalise à la fois la sensation dont il serait le prolongement naturel et l'image qui a voulu faire corps avec la sensation » ¹. Ce texte nous indique les rapports du schéma dynamique et du schème moteur. Le schéma dynamique est intention, mais on pourrait dire qu'il est moins une réalité actuelle que la loi générale de la production de toute réalité : cette loi signifie que le tout est avant les parties et que le développement d'une réalité quelconque s'opère toujours d'un *tout* confus et virtuel à un *tout* distinct et actuel par la création des parties. Schème moteur et schéma dynamique sont en continuité ; le schéma dynamique ne peut s'actualiser qu'en évoluant vers le schème moteur, car le schéma dynamique doit se réaliser en éléments distincts et il ne le peut qu'en adoptant cette logique du corps qui ne laisse rien de sous-entendu et de virtuel.

1. *Ibid.*, p. 140-141.

Il ne faut pas comprendre cette théorie du schème moteur en allant du dehors au dedans, des mouvements à l'esprit. L'esprit est premier, mais il reste à l'état virtuel tant qu'il ne s'est pas produit en *actions*, il devra donc organiser des instruments d'action qui lui permettront de se réaliser. Le schéma dynamique a besoin du schème moteur, mais le schème moteur n'est rien sans le schéma dynamique qui le crée et le constitue pour son service.

La conception de l'analogie et du schème moteur que nous venons d'esquisser nous permet de comprendre la nature et le rôle de l'idée générale, et par là nous nous acheminons vers le troisième degré de l'attention à la vie. Mais une première sorte de généralisation appartient encore au second. On sait que, pour Bergson, la connaissance part non de la donnée individuelle, mais d'une perception générique du semblable ; on le comprendra, du reste, en pensant aux origines utilitaires de notre connaissance, puisque ce sont les besoins qui découpent dans une situation donnée ce qui les intéresse ; ils ne s'attachent qu'aux caractères généraux des objets. Ce découpage de l'analogie dans le divers s'effectue vitale-ment d'abord¹. Les perceptions se continuent en des réactions motrices qui impriment au corps une attitude commune ; l'idée, à l'origine, est identité d'attitude motrice, elle est vécue, jouée avant d'être représentée. Du joué au représenté, deux opérations inverses ont lieu : l'une par laquelle la mémoire greffe des distinctions sur ces ressemblances et discerne des individus : cette opération constitue des images ; l'autre par laquelle l'esprit réfléchit sur ce jeu et le pense, c'est l'idée générale qui n'est pas une chose que l'on puisse fixer, mais un acte, un pro-

1. « Sans que sa réflexion et même sa conscience interviennent, une ressemblance peut être extraite des objets les plus différents par une de ses tendances ; elle classera ces objets dans un genre et créera une idée générale, jouée plutôt que pensée » (*La Pensée et le Mouvant*, p. 66).

grès qui va incessamment de la mémoire à l'action. Mais en réfléchissant l'habitude motrice, nous en tirons l'idée même d'analogie; l'entendement imite le travail de la nature et construit à son tour des appareils moteurs qui correspondent à une infinité d'objets. Nous établissons volontairement un nombre illimité de notions générales grâce aux gestes et aux nouvelles habitudes motrices qui constituent le langage. Ici Bergson nous paraît très près de Biran; c'est par un retour volontaire et réfléchi sur une attitude motrice habituelle et par la création de nouvelles habitudes que nous nous élevons à la pensée de l'universel. Cela constituerait le troisième degré de l'attention à la vie. Bergson n'y insiste pas; d'ailleurs il n'est pas essentiellement différent du second.

Ainsi, en chacun de ses moments, la conscience est tout entière; la conscience est indivisible, comme l'est un vouloir-vivre, et l'associationisme qui la construisait par morceaux a méconnu précisément le rapport que les idées ont à l'activité du vouloir. A chaque degré d'attention à la vie, la conscience est plus ou moins dilatée ou ressermée, mais présente dans sa totalité.

Dans le jeu, la conscience est toute action, elle est au maximum de son resserrement; dans cet état de simplification extrême, toute perception se prolonge d'elle-même en réactions appropriées; à ce degré, association par ressemblance et association par contiguïté sont fondues ensemble; car ressemblance et contiguïté sont moins deux modes isolés de la pensée que deux aspects complémentaires de l'activité vitale qui tire d'une situation donnée ce qu'elle a d'utile et emmagasine cette réaction éventuelle sous forme d'habitude motrice pour l'utiliser dans les situations analogues. L'association par contiguïté est le but et l'association par ressemblance est le moyen; la vie demande au passé d'appuyer l'action présente, c'est-à-dire de déclencher une série de mouve-

ments liés par le moyen d'une analogie perçue. Dans le jeu, la ressemblance (saisie de l'analogue) et la contiguïté (suite de mouvements) se confondent, c'est-à-dire que l'habitude motrice est elle-même appréhension de l'analogue. Dans le rêve où la conscience est complètement détachée de l'action, tout peut s'associer avec tout, car n'importe quoi a toujours quelque ressemblance avec n'importe quoi ; pour régler les effets de la ressemblance, la perception n'est plus là.

Le rêve et le jeu sont les deux plans extrêmes entre lesquels la vie humaine oscille perpétuellement ; elle peut se déployer sur tous les plans possibles que l'on voudra distinguer entre ces deux extrêmes. Sur ces deux plans, l'homme cesse d'être homme ; l'action efficace et novatrice, dirait Bergson, disparaît dans l'un et dans l'autre. Ce qui constitue l'homme, ce n'est pas la pensée pour la pensée, ni l'action pour l'action, c'est la pensée pour l'action. Nous sommes des vivants, nous devons agir ; notre tentation est de nous laisser vivre, de ne pas faire, mais d'être faits, de ne pas agir, mais d'être « agis », de ne pas penser, mais de parler. L'effort consiste non pas à agir matériellement, mais à se mettre dans son action, surtout à veiller, à ajuster. En un sens, nous agissons toujours, mais nous pouvons agir avec tension ou en détente. Agir en détente, c'est ne pas veiller, c'est *rêver* ou *dormir*, ne pas être présent. L'intelligence discursive, l'entendement abstrait sont des façons de s'absenter. Mais la veille qui nous rend *présents* à ce que nous faisons ne s'effectue que par le corps, et — il faut insister sur ce point — par la libre disposition du corps.

On voit l'analogie du bergsonisme et du biranisme ; l'homme ne se possède et ne se dirige, il n'est un *moi* que lorsque sa pensée s'extériorise dans une action corporelle. Le rêve est un état de détente où précisément cette extériorisation ne s'achève pas. L'animal extériorise bien sa pensée, on ne peut dire qu'il soit conscient comme

l'homme. L'animal est tout entier dans le présent, attaché à son corps ; c'est donc que pour Bergson, la conscience naît moins d'une incarnation que d'une incarnation libre, d'une certaine maîtrise vis-à-vis de l'incarnation. Il le dit très nettement : « Chez l'animal, les mécanismes moteurs que le cerveau arrive à monter, ou, en d'autres termes, les habitudes que sa volonté contracte, n'ont d'autre objet et d'autre effet que d'accomplir les mouvements dessinés dans ces habitudes, emmagasinés dans ces mécanismes. Mais, chez l'homme, l'habitude motrice peut avoir un second résultat, incommensurable avec le premier. Elle peut tenir en échec d'autres habitudes motrices et, par là, en domptant l'automatisme, mettre en liberté la conscience. On sait quels vastes territoires le langage occupe dans le cerveau humain. Les mécanismes cérébraux qui correspondent aux mots ont ceci de particulier qu'ils peuvent être mis aux prises avec d'autres mécanismes, ceux par exemple qui correspondent aux choses mêmes, ou encore être mis aux prises les uns avec les autres : pendant ce temps la conscience, qui eût été entraînée et noyée dans l'accomplissement de l'acte, se ressaisit et se libère » ¹.

Jusqu'à présent, nous avons pratiqué l'analyse et montré le rôle des éléments moteurs dans la vie intellectuelle ; en terminant et pour comprendre vraiment le rôle du corps et de l'action, à l'analyse, il faut substituer la synthèse ; c'est ce dont Bergson, lui-même, nous donne l'exemple quand, après avoir distingué les deux mémoires, il entreprend de montrer combien intimement elles sont soudées ensemble. « De ce nouveau point de vue », le corps et ses mouvements vont faire partie de la conscience, ils apparaissent comme constituant la partie toujours actuelle, toujours renaissante de la représentation ; le

1. *L'Evolution créatrice*, p. 199.

corps est mon présent. Ce présent concret a une durée, ce n'est point un instant mathématique, pure limite entre le passé et le futur ; le présent retient le passé et préforme l'avenir ; le présent, s'il pouvait se fixer comme la dérivée d'une courbe, indiquerait indivisiblement élan et direction. La perception du passé immédiat est sensation, la détermination de l'avenir immédiat est mouvement : mon présent est indivisiblement sensation et mouvement ; il sera donc la conscience de mon corps, puisque mon corps est le lieu, ou plutôt le moment, où les impressions reçues se transforment en mouvements. Centre d'action, mon corps est ce qui, dans ma durée, s'actualise et se constitue.

La nature du présent nous fait comprendre celle de l'inconscient et du conscient. La conscience est faite pour présider à l'action et éclairer les choix. La conscience ne dit pas ce qui est, mais ce qui sert ; le passé qui ne sert pas est inconscient, mais il n'est pas inexistant.

Nous comprenons mieux maintenant la relation qui unit la conscience et le corps. Je ne suis conscient que lorsque j'agis : *l'action qui me donne à moi-même est celle qui, en même temps, me donne au monde*. Ainsi l'action, telle que Bergson l'entend, intègre le moi au monde qui est son plus vaste corps. C'est par le corps qui, ainsi que tout ce qui l'environne, est le dernier plan de notre mémoire, « la pointe mouvante que notre passé pousse à tout moment dans notre avenir » ¹, que se réalise cette intégration. « Attelés, comme des bœufs de labour, à une lourde tâche, nous sentons le jeu de nos muscles et de nos articulations, le poids de la charrue et la résistance du sol : agir et se savoir agir... » ².

1. *Matière et Mémoire*, p. 272.

2. *L'Evolution créatrice*, p. 209.

III. L'ACTION MOTRICE, L'INTELLIGENCE ET L'INTUITION

La perception et l'intelligence, au moins dans son premier exercice, sont à base d'action motrice ; qu'en résulte-t-il pour la connaissance humaine ? On sait que Bergson dénie précisément à l'intelligence, instrument de l'action, le pouvoir de connaître le spirituel. C'est dans l'intuition que se réalise « la vision directe de l'esprit par l'esprit » ¹. Qu'elle porte sur une réalité ou sur une autre, sur notre moi ou sur la vie, l'intuition consiste toujours à penser cette réalité sous forme de durée, c'est-à-dire à se replacer dans le mouvement qui la crée. « Pour que notre conscience coïncidât avec quelque chose de son principe, il faudrait qu'elle se détachât du *tout fait* et s'attachât au *se faisant*. Il faudrait que, se retournant et se tordant sur elle-même, la faculté de *voir* ne fût plus qu'un avec l'acte de *vouloir* » ², et c'est là un effort contre nature que nous ne pouvons longtemps soutenir ; il faut essayer « de voir, non plus avec les yeux de la seule intelligence, qui ne saisit que le tout fait et qui regarde du dehors, mais avec l'esprit, je veux dire avec cette faculté de voir qui est immanente à la faculté d'agir et qui jaillit, en quelque sorte, de la torsion du vouloir sur lui-même » ³ ; ces images, que d'aucuns, sans doute, trouvent trop brillantes, expriment cependant une idée claire : il s'agit d'un effort de *conversion* par lequel nous trouvons, sous la vision superficielle, la volonté qui la produit et, sous cette volonté même, une vision immédiate, intime de l'être qui est création. L'intuition est une conversion de la vision et de la volonté que les besoins vitaux orientent vers les choses et les résultats, en une vision et un vouloir tournés vers le principe de leur élan et la source de leur activité.

1. *La Pensée et le Mouvant*, p. 35.

2. *L'Evolution créatrice*, p. 258.

3. *Ibid.*, p. 272.

Nous obtenons l'intuition « quand nous remplaçons notre être dans notre vouloir, et notre vouloir lui-même dans l'impulsion qu'il prolonge » ¹.

Cet effort, d'abord douloureux, s'atténue quand l'intuition s'achève ; dans l'intuition mystique, du premier coup, sont suggérés « la démarche utile, l'acte décisif, le mot sans réplique. L'effort reste pourtant indispensable, et aussi l'endurance et la persévérance. Mais ils viennent tout seuls, il se déploient d'eux-mêmes dans une âme à la fois agissante et « agie », dont la liberté coïncide avec l'activité divine. Ils représentent une énorme dépense d'énergie, mais cette énergie est fournie en même temps que requise » ². Il y a analogie entre *l'intuition* de Bergson et la troisième vie de Biran, la vie divine ; c'est la même extase où l'être, replacé dans l'élan créateur, coïncide avec sa raison d'être, sa loi de production ; chez les deux philosophes, ce contact inexprimable a la saveur du perçu. L'analogie d'ailleurs ne se démentirait pas en se prolongeant : la vie « engagée » de Bergson correspondrait à la vie humaine de Biran ; et l'on pourrait même voir, dans la dispersion et le désintéressement du rêve qui remâche un passé pur et inconscient, l'analogue de la vie animale.

A cet effort qui devient de plus en plus facile parce qu'il consiste à se mêler toujours de plus en plus à l'élan qui anime tout, s'oppose l'intelligence ; ce terme signifie toujours chez Bergson — qu'on le déplore ou non — l'entendement ou la pensée discursive. L'intelligence est née de l'action, elle est « une annexe de la faculté d'agir » ³ qui a pour « fonction essentielle d'éclairer notre conduite, de préparer notre action sur les choses » ⁴. Il s'agit, bien entendu, de l'action sur la matière ; aussi, entre l'intelli-

1. *Ibid.*, p. 260

2. *Les deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 248.

3. *L'Evolution créatrice*, p. 1.

4. *Ibid.*, p. 31 ; cf. aussi p. 47.

gence et la matière, la parenté est étroite, elles se sont constituées par adaptation réciproque.

Posez l'action, vous pouvez en déduire les caractères de l'intelligence ; celle-ci exprime les « catégories » de l'action fabricatrice, à savoir : *l'identité* et *la divisibilité* ; l'intelligence s'efforce de souder le même au même¹, elle est à l'affût de toutes les identités, de toutes les répétitions qui, seules, permettent d'agir, car on n'agit qu'en manipulant des termes fixes, et d'agir librement, car il n'y a de nouveauté dans notre action que si nous trouvons de la répétition dans les choses. L'intelligence est donc amenée à solidifier la durée mouvante et à y prendre des vues discontinues et immobiles qui sont autant de points d'appui et de termes anticipés pour l'action². Prolongeant le mouvement qui a donné la matière, l'intelligence conçoit, au delà de ces catégories, une sorte de schème général de l'action : l'espace homogène qui n'est pas une réalité, mais un procédé de division indéfinie en parties identiques. Nous tendons cet espace comme un réseau sous toute durée, en particulier sous la continuité extensive qui est donnée dans la perception, pour y découper des objets fixes, nous ménager ces points d'appui dont nous parlions et y procéder à des mesures quantitatives.

L'opposition entre intelligence et intuition est profonde. Cependant intuition et intelligence collaborent ; dans tout acte d'intelligence vraie, l'intuition est présente. Si elles peuvent collaborer, c'est qu'elles sont opposées non comme deux instruments différents, mais comme deux

1. Son grand principe est que « le même produit le même » (*Ibid.*, p. 31).

2. « Dans l'action, c'est le résultat qui nous intéresse ; les moyens important peu pourvu que le but soit atteint... Nous nous tendons tout entiers sur la fin à réaliser... Le terme où notre activité se reposera est seul représenté explicitement à notre esprit... L'intelligence ne représente donc à l'activité que des buts à atteindre, c'est-à-dire des points de repos. Et, d'un but atteint à un autre but atteint, d'un repos à un repos, notre activité se transporte par une série de bonds, pendant lesquels notre conscience se détourne le plus possible du mouvement s'accomplissant pour ne regarder que l'image anticipée du mouvement accompli » (*Ibid.*, p. 323-324).

mouvements de sens contraires. Il n'y a, au fond, qu'un type de connaissance, l'intuition ; la dialectique et la pensée discursive ne sont que la détente et l'arrêt de l'intuition ; on sait que la matière n'est que l'esprit retombant, s'arrêtant de créer. Aussi, nous disions mal en parlant de deux fonctions qui collaborent ; pour Bergson, le discursif n'est que du négatif ; c'est de l'intuition figée. Dans la dialectique, je ne connais plus, je m'arrête de connaître ; ce n'est pas parce que je raisonne que je connais ; il serait plus vrai de dire : quand je commence à raisonner, je connais moins et à la limite je cesse de connaître. Un jet d'eau, dont les gouttes retomberaient sur lui-même, s'encombrerait de ses propres produits, et, à leur contact, s'étalerait et se diviserait en des figures qui marqueraient son impuissance et l'arrêt de son élan : ainsi la pensée discursive dessine les faiblesses de l'intuition.

Il n'en reste pas moins une difficulté. L'intelligence et tout l'ordre conceptuel sont alors radicalement dépourvus, non d'utilité, mais de signification cognitive ; l'ordre *nécessaire*, que l'entendement conçoit, n'a aucune valeur d'intelligibilité. Sans doute la dialectique prépare l'intuition et la communique, mais elle n'en est ni un élément, ni un aspect, ni un moment ; elle n'est que résidu et impureté. On ne comprend que dans la mesure où l'on élimine l'ordre conceptuel ; le concept doit s'effacer pour faire place à l'intuition, les éléments discontinus et morcelés doivent se fondre entre eux pour que l'intuition renaisse. Au fond, le rôle négatif des concepts n'est pas la chose la plus difficile à admettre ; car, après tout, on pourrait ne voir là qu'une façon vigoureuse d'exprimer la nécessité de vivifier l'ordre abstrait. Ce qui nous gêne le plus, c'est que la connaissance qui filtre à travers les concepts soit présentée comme une intuition ; nous savons bien, certes, que l'intuition de Bergson n'est ni instinct

ni sentiment, qu'elle est *supra* et non *infra-intellectuelle*, mais le mot d'intuition emporte avec lui l'idée d'un contact immédiat avec une réalité particulière et donnée d'une manière analogue aux réalités sensibles. Sans doute, cette intuition porte sur le spirituel ; mais pouvons-nous avoir une intuition du spirituel ? si oui, n'est-ce pas plus ou moins le concevoir comme perceptible ? pouvons-nous percevoir l'esprit, l'atteindre directement en lui-même et face à face ? Telle est peut-être l'ambition de l'esprit humain, mais cette ambition est-elle satisfaite ? On peut croire au contraire que nous ne percevons que des choses ; nous ne connaissons l'esprit qu'indirectement par *la réflexion*. Bergson n'est pas empiriste, en ce sens qu'il part toujours de l'esprit et non des choses ; mais il conçoit l'acte de *connaître* en empiriste. Il n'y a pour lui de connaissance que sur le modèle de la perception, et le progrès de la connaissance consiste à aller d'une perception altérée et utilitaire à une perception plus désintéressée qui coïncide avec l'objet. La connaissance est une vision directe, un face à face intime et unifiant ; toute la machinerie conceptuelle, toute l'intellectualité n'ont qu'un résultat, c'est d'empêcher cette union, de supprimer ce contact, d'éloigner l'objet. Bergson a bien écrit dans la première étude de *La Pensée et le Mouvant* : « mon intuition est réflexion », mais comment entendre cette *réflexion* ? ne désigne-t-elle pas simplement le recueillement, l'expérience intime, où le connaître se définit par un contact ?

La réflexion qui atteint l'esprit, ne l'isole pas comme une *chose*, mais l'affirme comme un *acte* ; elle ne le voit pas comme une nature, mais le pose comme condition de la nature. L'esprit est *présent* à soi-même, mais il n'est pas *donné* à soi, et ne peut s'atteindre que par le détour de l'extériorité. Notre difficulté, c'est en somme que, dans le bergsonisme, avec le concept, nous n'avons pas assez, et avec l'intuition, nous avons trop. Il est intéressant de voir que les vues de Bergson sur le langage cadrent avec

cette méconnaissance de la réflexion. Dans *Matière et Mémoire*, il montre bien comment, grâce aux gestes que sont les signes, nous pouvons construire une série illimitée de notions ; mais il développe peu ce point. Dans *L'Evolution créatrice*, il caractérise le signe humain avant tout comme mobile ; le langage a beaucoup aidé la pensée à se reconquérir elle-même ; sans lui, l'intelligence n'aurait peut-être jamais pu quitter les objets matériels qu'elle a tant d'intérêt à considérer ; le langage est instrument de réflexion, mais les mots sont considérés comme des choses. « Le mot, fait pour aller d'une chose à une autre, est, en effet, essentiellement déplaçable et libre. Il pourra donc s'étendre, non seulement d'une chose perçue à une autre chose perçue, mais encore de la chose perçue au souvenir de cette chose, du souvenir précis à une image plus fuyante, d'une image fuyante, mais pourtant représentée encore, à la représentation de l'acte par lequel on se la représente, c'est-à-dire à l'idée... Elle profite de ce que le mot est lui-même une chose pour pénétrer, portée par lui, à l'intérieur de son propre travail... [Le langage] est fait pour désigner des choses et rien que des choses » ¹. Ainsi le mot est une chose faite pour désigner des choses et, en s'appliquant à l'acte, il lui confère la spatialité de la chose ; il convertit en chose ce qui ne l'est pas et ne peut pas l'être ; c'est pour cela que les concepts sont extérieurs les uns aux autres ainsi que des objets dans l'espace. Les mots sont des choses évidées dont la coque peut contenir n'importe quoi, ce sont *des formes de choses*. La connaissance discursive est une connaissance qui se développe dans l'espace des choses ; nous verrons au contraire que si l'on considère, dans le signe, le geste ; si l'on voit, dans le geste, l'effort qui enferme la dualité réflexive, le mot retient quelque chose du sujet et peut

1. *L'Evolution créatrice*, p. 172-173.

inaugurer la réflexion ; nous reviendrons sur ce point au prochain chapitre.

Ainsi, chez Bergson, l'action motrice opère la médiation entre l'esprit et les choses sensibles : elle est le point de jonction de l'esprit et de la nature ; en elle se rencontrent ce que la matière admet de spirituel et ce que l'esprit supporte de matériel. Aussi le mouvement nous est-il présenté comme ayant deux natures : « Si je lève la main de A en B, ce mouvement m'apparaît à la fois sous deux aspects. Senti du dedans, c'est un acte simple, indivisible. Aperçu du dehors, c'est le parcours d'une certaine courbe A B » ¹. A la fin de *Matière et Mémoire*, Bergson voit dans le mouvement la conscience détendue, il faut que « le mouvement concret, capable, comme la conscience, de prolonger son passé dans son présent, capable, en se répétant, d'engendrer les qualités sensibles, soit déjà quelque chose de la conscience, déjà quelque chose de la sensation. Il serait cette même sensation diluée, répartie sur un nombre infiniment plus grand de moments » ². Le mouvement est donc encore de la durée, mais une durée dont tous les moments tendent à s'équivaloir ; la durée et la matière s'opposent comme liberté et nécessité ; le mouvement est précisément la frontière des deux.

Le rôle du mouvement s'éclaire, si on le situe dans la perspective nouvelle où Bergson nous invite à comprendre les rapports de l'âme et du corps et leur nature respective. L'originalité du bergsonisme consiste à transposer la distinction du corps et de l'âme, c'est-à-dire de la matière et de l'esprit ; au lieu de la concevoir avec le dualisme vulgaire comme l'opposition de deux choses données dans l'espace, il la conçoit comme la distinction de deux durées de rythmes différents ³. L'opposition des deux termes

1. *Ibid.*, p. 99.

2. *Matière et Mémoire.*, p. 276.

3. *Ibid.*, p. 247-248.

s'assouplit, car on peut concevoir entre la durée la plus diluée et la durée la plus contractée tous les degrés que l'on voudra. Cette philosophie est un monisme, en ce sens que la seule force donnée dans l'univers est la conscience, et c'est un dualisme, parce que le devenir a deux orientations possibles vers la matière ou vers l'esprit, c'est-à-dire finalement vers la nécessité ou vers la liberté ; et là est sans doute le point de vue central d'où tout se rassemble¹.

Le corps et ses mouvements ne sont pas des choses à côté de l'esprit ; ils ne sont que l'esprit en tant qu'il agit et en agissant s'actualise. On voit l'importance de la notion de *jeu*. Le jeu est, pour Bergson, cet acte où l'on répète sans innover, où le passé est vraiment confondu avec le présent, c'est la durée lorsqu'elle s'abandonne à la matière, *tout en conservant sa forme de durée ; le mouvement est de la durée sans contenu* ; le jeu, c'est la matière *au moment où* elle devient mémoire.

Plusieurs idées apportées par le bergsonisme peuvent entrer dans cette *théorie motrice* de la conscience dont nous allons tenter l'esquisse : la perception définie en termes d'action, le rôle du schème moteur qui est action de reprise à base d'imitation et saisie de l'analogue, l'attention à la vie qui est tension sur les choses et disponibilité du corps ; le présent identifié au sentiment du corps ; on ne saurait trop souligner l'importance de ces vues. Marquons en terminant ce qui rapproche et distingue Bergson et Biran. Pour tous les deux, l'action motrice permet au sujet conscient de se poser ; dans la vie humaine, il n'y a de position du moi que par l'action ; c'est mon corps qui me rend présent à l'univers, et, par là, à moi-même ; tout cela est très biranien d'apparence. Il y a plus encore ; chez tous deux, la conscience de l'action motrice est une conscience précaire et imparfaite ;

1. Cf. JANKÉLÉVITCH, *Bergson*, p. 244.

chez Bergson, c'est une conscience qui ne fait que refléter mes besoins et me donne à moi-même comme vivant dans un univers de choses ; chez Biran, l'effort est une conscience qui ne donne le sujet que comme agissant sur ses muscles ; dans l'action motrice, le moi n'est pas *vu* dans son être, n'est pas *donné* à soi-même ni pour l'un ni pour l'autre ; et tous deux ont demandé l'achèvement de la conscience et la pleine possession du moi à un type de connaissance et de vie vraiment différent.

Mais, en réalité, sous ces analogies, se cachent de grandes différences dont les conséquences sont importantes. Bergson conçoit l'action motrice surtout comme ordonnée à la vie ; elle assure notre insertion dans le monde, sa finalité est biologique ; la conscience qui l'accompagne n'est pas orientée vers la connaissance, mais vers l'utilisation de l'objet. Pour Biran, l'effort est conscience, il inaugure le règne du connaître. Chez Bergson, la conscience motrice reste au niveau biologique ; elle donne un *moi* vivant. Sans doute, il s'agit bien chez lui d'une action libre, mais il n'y a pas assez de distance entre cette liberté et la spontanéité ; et l'effort qu'elle produit est bien plus un effort vécu que voulu, de cet effort ne sortira jamais la notion pure du sujet ; il n'y a pas, en lui, de « je », pas de vrai redoublement d'intériorité. L'effort biranien peut susciter la réflexion ; l'action motrice de Bergson enferme l'homme dans l'utilisation des choses, ce n'est pas sur elle qu'il s'appuiera pour s'en donner la contemplation.

CONCLUSION

LA MÉDIATION DU MOUVEMENT

Il faut maintenant recueillir les fruits de notre enquête historique et tirer les conclusions de notre étude. Cette enquête, nous l'avons entreprise dans un but précis : nous voulions dégager les rapports que psychologues et philosophes, depuis Condillac, établissaient entre le *mouvement* et la *pensée*, ou plus précisément entre *l'expérience motrice* et la *conscience* ou la *constitution d'une intériorité*.

Nous avons commencé notre exposé par Condillac, car ce philosophe eut le double mérite de poser avec netteté le problème de l'éveil de la réflexion et de lui donner une réponse précise : la réflexion, c'est-à-dire, pour lui, la pensée disposant de soi, naît dans une expérience tactile où se réalise *l'opposition corrélatrice* qui est constitutive de la conscience réfléchie.

Les successeurs de Condillac, héritiers de ce problème, se partagèrent selon trois orientations, orientations qui correspondent sans doute aux trois attitudes possibles de la pensée en face du problème de la conscience : Laromiguière et Royer-Collard inaugurent un spiritualisme qui conçoit l'esprit comme une force, ou même comme une chose ; — les idéologues préludent aux observations positives, et Cabanis est le véritable fondateur de la psychologie d'expérience qui se constituera en science indé-

pendante dans la seconde moitié du XIX^e siècle ; — Maine de Biran, à travers l'introspection, s'oriente, non sans équivoque, vers l'analyse réflexive qui, sous les données d'expérience, s'efforce de retrouver le sujet qui les fonde. Faire du sujet *quelque chose*, et se figurer que, dans cette chose, l'on a encore affaire à lui, — se cantonner dans les *choses*, en renonçant à atteindre le sujet, — s'efforcer enfin de retrouver le sujet comme activité sous les *choses* qu'il perçoit, telles sont les trois attitudes possibles de la philosophie. Chacune de ces attitudes engendre une tradition ; ces traditions se mêlent. Nous avons essayé de suivre, à travers les diverses doctrines qu'elles ont suscitées, l'histoire du problème que Condillac a formulé et dont il esquissait une solution.

Le spiritualisme trop simple de l'éclectisme ignore le corps, et par là se met hors des perspectives où, par hypothèse, nous nous plaçons, et où sans doute doit se placer toute philosophie qui veut être concrète. Notre problème n'intéresse pas ce spiritualisme abstrait qui méconnaît le rôle de l'expérience motrice.

Par contre, les deux autres courants de pensée ont volontiers attribué au mouvement un rôle privilégié. Mais ce n'est ni du même point de vue, ni en entendant le mouvement de la même façon ; entre la *sensation de mouvement* de Destutt de Tracy, l'*effort* de Biran, l'*organisation motrice* de Ribot, le *schème moteur* de Bergson, les différences sont grandes ; pourtant toutes ces pensées convergent et, de leur ensemble, se dégage une doctrine de la *conscience motrice*, doctrine complexe, sans doute, mais *une* toutefois. Nous voudrions en tracer les lignes essentielles, et, des apports multiples dont nous avons analysé successivement la teneur détaillée, tenter de faire la synthèse organique.

Les courants de pensée que nous avons suivis de Condillac à Bergson se prolongent à notre époque : les idées biraniennes sont plus agissantes que jamais ; le rôle du

mouvement, des attitudes motrices et des gestes est mis en évidence par nombre de psychologues. Mais il n'est pas possible de poursuivre l'histoire de notre problème au delà du bergsonisme, dernière exposition d'une *théorie motrice* que l'on peut considérer comme fixée ; comment faire l'histoire de ce qui se construit ? Nous utiliserons cependant, dans cette conclusion, l'ensemble de recherches et de résultats offert par la pensée contemporaine et dans lequel se prolongent, se diversifient et s'approfondissent les orientations et les doctrines que nous avons décrites.

De ces doctrines, qui, de Condillac à Bergson, ont attribué au mouvement un rôle primordial dans l'activité psychologique, se dégagent diverses intentions ; tantôt elles considèrent la *fonction* de la motricité dans la conscience et s'orientent ou vers le sujet ou vers l'objet ; tantôt elles considèrent le *mode d'exercice* de cette motricité et s'attachent à l'activité réfléchie ou à l'activité inconsciente. Avec Biran, on a vu dans l'effort l'expérience privilégiée où le *sujet* se constitue en s'opposant à une résistance ; avec Bergson, et beaucoup d'autres, on demande au schème moteur et au geste d'esquisser les articulations essentielles de l'*objet* ; — double motricité de la résistance et du déplacement ; ce sont là deux *éléments* de l'effort dont il faut, croyons-nous, effectuer la synthèse. Pour Biran, l'effort musculaire libre est l'organe de la *réflexion* ; par lui, la conscience se redouble en elle-même et, de ce fait, dispose et décide de soi ; pour Ribot, la structure motrice est l'ossature de notre *inconscient* ; ainsi l'activité motrice appuie tour à tour un mode de pensée spontanée et un mode de pensée réfléchie, — double rôle constituant deux plans de conscience ; là encore il faut faire la synthèse de ces deux *degrés* de l'effort.

Telle est la double synthèse dont l'histoire nous a montré la préparation et dont ce chapitre final voudrait tenter l'achèvement. Il y a, à l'état épars, chez les philosophes

que nous avons étudiés comme chez ceux qui les continuent à notre époque, tous les éléments d'une doctrine des rapports de la conscience et de l'expérience motrice ; peut-être ne faut-il que peu de chose pour faire *crystalliser* ces matériaux dispersés et esquisser les traits principaux d'une *théorie motrice* de la conscience.

I. PRÉSENCE DU MOUVEMENT A LA CONSCIENCE

Le principe fondamental de cette *théorie motrice* est que la constitution d'une conscience s'opère par la *médiation* du mouvement. Biran voulait que la conscience, non seulement s'accompagnât d'effort musculaire, mais qu'elle fût effort ; cette affirmation qui faisait plus qu'associer la conscience et l'effort, qui les identifiait, a souvent paru excessive. Nous la croyons vraie cependant ; toute conscience est motrice, et, si l'on nous permet d'employer un mot encore peu usité, mais dont nous verrons plus tard la valeur particulière, nous dirons que toute conscience est « gestuelle »¹. Philosophes et psychologues de tous bords reconnaissent volontiers la présence d'éléments moteurs dans n'importe quelle opération consciente. Nous nous contenterons de quelques témoignages particulièrement qualifiés.

Regardons d'abord du côté des psychologues. « Un mouvement constructeur, dit M. Delacroix, c'est ce qu'il y a au principe de tout, et de nos représentations elles-mêmes »². Le même auteur a donné une analyse des éléments moteurs de la perception ; en dehors de la dynamogénie diffuse qui l'accompagne souvent, il faut distinguer des mouvements d'adaptation qui sont constitu-

1. Le mot, employé par M. Jousse, l'est également par M. Delacroix, in DUMAS, *Nouveau Traité de psychologie*, t. V, p. 145.

2. *J. de Psych.*, 1921, p. 106.

tifs de la perception, et des mouvements de réponse qui marquent « la prise de position du sujet à l'égard de l'objet, son attitude, son action »¹. Cette attitude peut être ou d'*utilisation* et la perception s'épuise immédiatement dans l'action, ou d'*imitation* et l'individu dessine ou ébauche les grandes lignes de l'objet². Mouvements d'adaptation, d'utilisation et d'imitation, tels sont les éléments moteurs de la perception. Ces trois sortes de mouvements y sont toujours présents, au moins virtuellement ; dans toute perception en particulier, il y a un mouvement imitatif ; normalement, ce mouvement est inhibé, mais il existe, et l'imitation automatique, quand elle se déroule, n'est que l'étalement monstrueux d'un moment essentiel de la perception.

Ces mouvements d'imitation, qui sont ordinairement refoulés et restent virtuels, s'apparentent aux mouvements constitutifs de la perception ; ils tendent à nous la donner, « à nous permettre d'en prendre possession ; leur moyen, c'est de la construire en la répétant et puisqu'ils la répètent, ils se trouvent la copier »³. En se simplifiant, ces mouvements deviennent une sorte d'analyse motrice qui nous donne les articulations et dégage les relations incluses dans la perception⁴.

Pour M. Burloud, « la pensée se forme dans le cadre d'une attitude mentale, celle-ci dans le cadre d'une

1. *Ibid.*, p. 102.

2. « Entre les mouvements constructeurs de la perception, et les mouvements de réponse à la perception, il y a encore l'expansion motrice de la perception, ce que Bergson a appelé le schème moteur : coordination des tendances motrices des muscles de la voix aux impressions de l'oreille, des muscles du toucher actif aux impressions de l'œil ou de la sensibilité tactile... C'est ainsi qu'une esquisse de langage intérieur scande la perception auditive verbale, après que la voix s'est peu à peu, et depuis le cri réflexe de l'enfant, coordonnée à l'oreille ; c'est ainsi que notre musculature, que notre main surtout scandent et dessinent les grands traits, les principales articulations des formes que nous percevons, que certains de nos gestes imitent, à force de s'arrêter sur les contours ou les points saillants du tableau » (*J. de psych.*, 1921, p. 104).

3. *Ibid.*, p. 104.

4. Cf. *Les grandes formes de la vie mentale*, p. 105-106.

attitude motrice et l'attitude motrice à son tour dans le cadre d'un ajustement cérébral »¹; le mouvement sert à l'attention pour marquer les principales articulations de l'ensemble sensoriel; « il arrive du reste un moment où ces mouvements ne sont plus qu'ébauchés, et la perception, qui n'était qu'un raccourci de l'action, en paraît indépendante. Mais ce n'est qu'une apparence, et il subsiste des traces des origines motrices de la première »².

Dans son *Traité de Psychologie*, M. Segond a mis en grand relief l'importance des mouvements dans l'œuvre de dissociation par laquelle on passe de l'indifférence primitive à la pensée distincte³.

Si nous considérons la pensée médico-psychologique, nous trouvons des témoignages analogues. Les études minutieuses de Turro soulignent le caractère actif de toute perception consciente; il a montré, en particulier, que « les centres tactiles ne sont pas des centres de projection tant que sous l'influence de l'innervation psychomotrice on n'a pas acquis l'aptitude dynamique pour provoquer sur le tégument externe les mêmes pressions que provoque par hasard l'obstacle extérieur »⁴. L'évolution du tact coïncide avec la coordination des mouvements; « le sens du tact s'organise dans les régions suivant l'ordre chronologique de l'apparition en elles du mouvement volontaire »⁵; la main du petit enfant devient sensible au moment où il coordonne l'action de ses muscles; « la sensation tactile... s'extériorise au point où est reçue la pression à mesure qu'on la provoque en ce point par l'utilisation des mouvements »⁶.

1. *La pensée conceptuelle*, p. 40; l'auteur ajoute : « le mot « cadre » semble n'avoir ici qu'une valeur métaphorique; mais nous espérons réussir à montrer, en d'autres chapitres, qu'il faut le prendre dans un sens assez rapproché de son sens littéral ».

2. *R. ph.*, 1933, t. II, p. 363.

3. Cf. par ex., p. 117, 118, 367.

4. *J. de Psych.*, 1920, *Les origines des représentations de l'espace tactile*, p. 780.

5. *Ibid.*, p. 782.

6. *Ibid.*, p. 781.

L'étude de l'illusion des amputés montre que l'amputé sait « où est la région chirurgicalement supprimée ; il la perçoit qui accompagne son corps comme un fantôme. Il se rappelle la pluralité infinie des coordinations musculaires qui, en des temps meilleurs, lui permettaient de la déplacer dans l'un ou l'autre sens de l'espace »¹ ; il la connaît comme instrument d'action motrice, et ce qui le montre, c'est que l'amputé corrige son illusion et apprend à connaître la nouvelle extrémité, lorsqu'il *utilise* son moignon, le prend comme point d'application du mouvement, en un mot quand il acquiert la domination psychomotrice de cette nouvelle région.

M. Wallon, de son côté, admet que la conscience discriminative naîtra lorsque se rencontreront deux séries de données motrices et sensorielles ; tant que la vie de relation « se borne à des gestes plus ou moins immédiatement suscités et guidés par les stimulations du milieu, elle n'est que réflexe ou impulsive. Pour qu'elle prête à la connaissance il faut qu'une sorte de court-circuit fasse du sujet le lieu où simultanément s'opère et s'éprouve l'acte qui se poursuit »². Ces derniers mots ont une résonance particulièrement biranienne ; l'auteur est de ceux qui ont le mieux souligné la nécessité du mouvement actif comme facteur d'opposition. Le premier espace de l'enfant est l'espace buccal parce qu'il est l'instrument des premiers rapports entre la perception et le mouvement³. L'enfant n'arrive à individualiser une sensation que lorsqu'il la lie sinon à un mouvement intentionnel, du moins à un mouvement qu'il sent issu de lui-même. Il n'y a pas possibilité, pour lui, « de connaître son propre corps, si manque le pouvoir ou l'occasion d'y provoquer des contacts actifs »⁴.

1. *Ibid.*, p. 882.

2. WALLON, *L'Enfant turbulent*, p. 95.

3. *Ibid.*, p. 97.

4. *Ibid.*, p. 99.

Le Dr Mourgue, dont la pensée exploite et prolonge le bergsonisme, attribue, comme nous le verrons, aux attitudes motrices un rôle essentiel dans l'objectivation de la perception ¹.

La compréhension, le plus souvent, selon le Dr Blondel, « est psycho-motrice et saisit la conscience au point où l'activité psychique s'y prolonge efficacement en action physique, et il convient d'admettre, en outre, une compréhension toute motrice... » ².

Dans un autre domaine, un phonéticien déclare : « On a aujourd'hui le sentiment que tout rythme perçu, et peut-être même tout rythme imaginé, est accompagné d'un rythme réellement produit dans le corps du sujet, qu'il ne peut être perçu ou imaginé qu'en tant qu'il est produit ou reproduit, et qu'il ne peut être exactement perçu qu'en tant qu'on est susceptible de le reproduire » ³.

Les philosophes eux-mêmes ont souligné le rôle de l'action motrice dans la pensée. M. Brunschvicg admet que « les variations de la vie consciente sont inséparables des efforts musculaires et des mouvements que l'être accomplit... C'est notre action qui sous-tend aux états de conscience un réseau d'objectivité » ⁴.

Pour M. Lachière-Rey, le moi-constructeur « est obligé de faire appel à la motricité du corps... L'intention spatialisante se prolonge dans les mouvements de la main ou du globe oculaire, et la ligne, même mentale, ne peut se réaliser que par une collaboration motrice » ⁵.

1. *Neurobiologie de l'hallucination*, Bruxelles, 1932. Dans des expériences de mémorisation, Mourgue a constaté que lorsqu'il s'agit d'évoquer un souvenir par un travail vraiment actif de l'esprit, c'est à des mécanismes moteurs d'articulation que son sujet avait recours, bien qu'il fût un visuel. (*Ibid.*, p. 65-67).

2. Cf. Blondel, in DUMAS, *Nouveau Traité de Psychologie*, t. IV, p. 343.

3. LANDRY, *La théorie du rythme et le rythme du français déclamé*, Paris, 1911, p. 79.

4. *Les étapes de la pensée mathématique*, Paris, 2^e édit., 1922, p. 499.

5. *Le moi, le monde et Dieu*, Paris, 1935, p. 50 ; cf. du même auteur, *L'activité spirituelle constituante*, in *Recherches philosophiques*, 1933-34, p. 132 et suivantes.

L'idée biranienne que la conscience est attachée à l'opposition action-passion, que cette opposition se réalise dans le mouvement, l'idée bergsonienne que la perception est fondée sur la motricité, qu'elle est toute pleine d'actions anticipées et virtuelles, que le schème moteur est une reprise de la donnée pour la structurer, s'en détacher, en prendre possession, circuler mentalement en elle et autour d'elle, que toute la pensée est construite sur la motricité : ce sont là des idées bien proches de devenir classiques à notre époque. Le programme, que Ribot traçait en 1879, a été, somme toute, rempli. Il n'est pas d'acte de conscience qui n'enveloppe des mouvements, si ténus, si réduits à une simple esquisse ou à leur seule impulsion qu'on les veuille.

Mais il faut sortir des généralités et nous demander avec précision ce que signifie et comment il faut entendre la présence de la motricité dans la conscience. Quand nous disons que toute conscience est motrice, nous ne considérons pas avant tout le mouvement comme événement physique ou physiologique observable du dehors. Que le mouvement soit exécuté, ou ébauché, ou préparé, ou même simplement intentionnel, cela n'importe guère au point de vue où nous nous plaçons ; car nous considérons le mouvement du dedans ; *c'est l'intention motrice plus que sa réalisation extérieurement observable qui nous intéresse*. La conscience est motrice, non pas tant parce qu'elle produirait des mouvements même microscopiques, mais parce qu'elle se réalise dans un acte qui a toujours une face, une signification motrice. La conscience est toujours projet ou intention de mouvements, même lorsque rien de ces intentions ne se traduit extérieurement et qu'aucun mouvement n'est ni exécuté ni senti.

Il y a un empirisme du mouvement physiologique et objectif auquel la *théorie motrice* de la conscience ne doit pas se limiter. Décrire l'accompagnement moteur de la

conscience est une tâche intéressante, mais partielle ; réduire la conscience à cet accompagnement n'a pas grand intérêt ni même peut-être de sens. On aboutit à une sorte de dilemme : ou la théorie ne signifie rien, car on ne peut espérer représenter l'activité consciente sur le plan du *vu* ; ou, au contraire, elle est trop ambitieuse, dirions-nous, car elle tend à absorber toute la psychologie en construisant de la conscience un équivalent objectif musculaire ; mais ce « behaviorism » moteur ne s'impose pas, même d'après des psychologues fidèles à la psychologie du comportement¹.

À la base de certaines critiques faites récemment à la conception bergsonienne du schème moteur, n'y aurait-il pas une confusion analogue à celle que nous voulons éviter ? Leurs auteurs ne cèdent-ils pas à cette sorte d'empirisme physiologique qui explique par en bas ? Le Dr Le Savoureux juge que le schème moteur bergsonien, « ne répondant à rien de ce qui peut être connu par les méthodes objectives est condamné, malgré les instances de son père, à demeurer dans la catégorie des vues purement métaphysiques »². Mais, précisément, faut-il interpréter le schème moteur comme une donnée objective ? Sans doute, le schème moteur a, chez Bergson, une face physiologique indéniable, mais il n'est pas purement et simplement un fait observable du dehors ; il est une action, une tendance qui apparaît à la conscience sous les espèces de sensations musculaires ; et son intérêt vient précisément de ce qu'il *unit* l'esprit à la matière.

M. Lacombe dans son étude sur *La Psychologie bergsonienne* ne voit dans le schème moteur qu'une hypothèse non vérifiée et d'ailleurs inutile. L'incapacité motrice à dessiner les schèmes, dont témoignent certains malades, est, pense-t-il, plus un effet qu'une cause de l'incapacité

1. Cf. *B. S. fr. Ph.*, 1922, p. 17, l'opinion de M. Piéron.

2. *Nouvelle Revue française*, août 1934, p. 226.

mentale correspondante ; c'est l'esprit et non le mouvement qui découpe la masse sonore ; ou bien la répétition est automatique, et l'on comprend « qu'elle puisse souligner les distinctions qui existaient matériellement dans la parole entendue et qui pouvaient par conséquent être saisies par notre oreille ; mais que sert-il alors d'ajouter à l'audition une répétition motrice de la phrase ? Ou bien il s'agit d'une décomposition intelligente que l'oreille n'aurait pu fournir ; il faudra donc supposer, comme le reconnaît Bergson, l'intervention, dans cette répétition motrice, d'une activité intellectuelle au moins rudimentaire. Mais dès lors on ne peut plus dire que le mouvement suit spontanément la perception : entre l'une et l'autre s'interpose une activité d'esprit qui dirige le mouvement. Ce n'est pas le schème moteur, c'est ce travail intellectuel qui analyse la continuité sonore, en démêle les articulations principales. Les mouvements de répétition n'apparaissent plus nécessaires, dès l'instant qu'il y faut voir non plus la condition mais bien plutôt l'effet de l'activité spirituelle » ¹. N'est-ce pas là méconnaître le rôle du mouvement dans l'acte de compréhension ? Ces critiques supposent que le schème moteur, à lui seul, devrait assurer la compréhension. Il est aisé de montrer qu'il n'y saurait suffire. N'est-ce pas aussi admettre que l'audition ou la compréhension sont des opérations qui se suffisent en quelque sorte à elles-mêmes et que le mouvement en peut être dissocié ? Mais il se pourrait que la perception comme la compréhension aient précisément besoin du mouvement pour se réaliser. Certes, le mouvement est au service de l'intelligence, il n'a de valeur, de vertu significative et même d'existence qu'à cette condition ² ; mais la question qui nous intéresse, c'est de savoir pourquoi l'intelligence ne s'actualise que sous les espèces du

1. *La Psychologie bergsonienne*, p. 64.

2. Cf. sur ce point, DELACROIX, *Le langage et la pensée*, 1^{re} édit., p. 569-579.

mouvement, pourquoi la pensée doit se jouer pour se penser et quelles conséquences en résultent dans son exercice.

Du point de vue physiologique lui-même, nous voyons que la motricité est comprise d'une façon moins objective. Peu de penseurs ont plus fait que le Dr Mourgue pour utiliser les idées bergsoniennes en psychopathologie. La contribution de cet auteur à la théorie motrice de la conscience est particulièrement précieuse; nous voudrions indiquer comment, du point de vue biologique où il s'est placé, le Dr Mourgue a rendu un double service à la *théorie motrice* de la conscience : il a *assoupli* et *intériorisé* l'idée de motricité.

Le Dr Mourgue entend la notion de motricité dans un sens très large; « quand il n'y a pas de mouvement même le plus minime décelable de l'extérieur, comme c'est le cas, d'ailleurs, dans la plupart des perceptions chez l'homme », comment interpréter le point de vue moteur? La réponse qu'il donne et dit lui avoir été en partie suggérée par Morat consiste à identifier la motricité, à la limite, avec des processus purement centraux¹. Dans la vision d'un objet ayant forme et situation, il faut distinguer une impression qui produit « une réflexion sur les voies motrices du globe oculaire, entraînant la mise en fixation réelle ou possible de celui-ci sur l'objet ou sur tel ou tel des points de cet objet, s'il est un peu étendu » et « un système de sensations proprioceptives, particulier pour chaque place de l'objet dans l'espace ou chaque position relative de ses points par rapport aux autres »²,

1. *Neurobiologie de l'hallucination*, p. 101, note.

2. « Il semble bien que c'est la *proprioceptivité* qui, grâce à l'effort dynamique ou statique des différents muscles oculaires et à la combinaison de ces efforts individuels entre eux, nous donne la notion de la direction et de la forme des différents objets qui nous entourent. Et cela n'est pas seulement dans l'organe de la vision, mais dans tous les organes des sens qui, disposant de certains muscles appropriés comme les rotateurs de la tête pour l'ouïe ou des muscles quelconques comme ceux des membres pour le tact, peuvent localiser leurs

correspondant à une action motrice qui n'est encore que nerveuse, à une décharge efférente vers les muscles.

Le Dr Mourgue a intériorisé, disions-nous, la notion de comportement. Il interprète le schème moteur bergsonien en termes de motricité posturale ; les schèmes posturaux sont des attitudes motrices de préadaptation ; il faut admettre, dit-il, « pour l'évocation des « images » non seulement des *schèmes moteurs* d'articulations, mais des *attitudes motrices* intéressant des départements musculaires très différents »¹, et ce serait à l'atteinte des attitudes motrices plutôt qu'à celle de schèmes isolés que devrait être rapporté l'affaiblissement intellectuel des aphasiques. L'idée du Dr Mourgue est que l'accompagnement moteur de la conscience est un complexe qui

sensations » (p. 102). Les attitudes motrices « peuvent être interprétées comme une proprioceptivité latente à divers niveaux. La condition nécessaire et suffisante pour qu'il y ait projection spatiale est une décharge efférente plus ou moins esquissée vers les muscles squelettiques avec processus proprioceptifs consécutifs » (p. 333-334).

Mourgue apporte deux faits à l'appui de cette thèse :

1^o Si après avoir fixé un objet fort lumineux et comme incrusté son image sur notre rétine, nous promenons notre regard sur un mur blanc, par exemple, nous constatons que cette image se déplace sur ce mur dans toutes les directions que prend notre œil, à la condition que « le globe oculaire soit mû par ses muscles propres et non par des puissances motrices étrangères » (*Ibid.*, p. 102). « Si, en effet, la direction dans les divers sens lui est imprimée par des tractions faites avec les doigts sur un pli de la conjonctive l'image n'en est pas influencée et reste immobile. Il n'y a alors point de sensation de l'effort accompli par l'appareil moteur de l'œil, par suite point d'indication ni de « mesure » du déplacement de l'image rétinienne. C'est donc bien à l'existence de cet effort qu'est due la notion de ce déplacement lui-même » (*Ibid.*, p. 102) ; 2^o Si par hasard nous ne pouvons tourner notre regard par suite d'une paralysie inopinée du muscle, le déplacement de l'image rétinienne n'en a pas moins lieu, « pourvu que nous ayons réalisé l'effort nerveux d'origine centrale qui commande à ce muscle le mouvement en question » (*Ibid.*, p. 103). On ne peut en conclure l'existence d'une sensation d'innervation motrice qui est « une contradiction dans les termes » ; il faut nécessairement supposer qu'il y a une proprioceptivité nerveuse et qu'une partie de l'excitation affective est réfléchie vers le cerveau et « le renseigne sur le fonctionnement d'une action motrice qui n'est encore que nerveuse et qui peut suffire pour lui donner la notion de direction et de mouvement dans l'espace » (*Ibid.*, p. 104).

1. R. m. m., 1920, p. 56. L'attitude est un phénomène d'adaptation au milieu ; le sentiment de présence est constitué par l'*attitude motrice*, c'est à-dire « le complexe considéré comme un tout indissoluble des réactions ordinaires éveillées » dans la perception normale.

met en jeu *l'ensemble du système moteur* ; le tonus musculaire dans sa totalité, des mélodies kinétiques impossibles à localiser constitueraient le fond dynamique des autres mouvements. On sait qu'il y a parallélisme entre les images visuelles que donne la perception et les mouvements oculaires qui réalisent la mise au point nécessaire à cette perception ; or il n'y a pas de mouvement des yeux sans mouvement de la tête, et tout mouvement de rotation de la tête entraîne une modification générale du tonus musculaire de l'organisme entier.

« Il est probable que des variations du tonus constituent ce que M. Bergson a appelé les *mouvements naissants* ; mais ainsi qu'on le voit, c'est de *combinaisons de variations de tonus* qu'il s'agit en réalité » ¹. Ainsi tout mouvement kinétique s'appuie sur une attitude d'ensemble de tout l'organisme ; « à tout mouvement de locomotion, correspond un réflexe de posture concomitant » ². Cette transformation du *schème moteur* en *schéma postural* nous paraît importante ; par elle, le Dr Mourgue intériorise l'acte moteur ; l'attitude est l'expression de la personnalité et de ses tendances. Cette conception du reste n'est pas absolument vérifiable. Elle « se heurte à la difficulté qu'on peut avoir de s'en faire une idée concrète » ³ ; « il ne faut pas confondre *l'attitude visible du corps* avec notre *schéma postural* ; il n'y a pas nécessairement coïncidence » ⁴.

Nous considérerons donc l'expérience motrice, non pas comme un événement purement objectif, mais comme une action, c'est-à-dire comme intériorisée de quelque façon. Certains philosophes ont pensé que cette expérience nous livre, comme *donnée* de l'introspection, une *force* qui serait le moi lui-même atteint dans son être substantiel. Il y a, au delà de l'empirisme physiologique, un

1. *Ibid.*, p. 42.

2. *Neurobiologie de l'hallucination*, p. 201.

3. *Ibid.*, p. 329.

4. *Ibid.*, p. 330.

empirisme psychologique. Qu'il y ait sur ce point chez Biran des équivoques, c'est l'évidence ; elles ont été sévèrement relevées par M Brunschvicg qui constate, chez Biran, « une sorte d'oscillation perpétuelle, non pas avec des alternances suivant les ouvrages et les époques, mais aux mêmes dates et dans les mêmes écrits, entre deux interprétations de la conscience, qui en font tantôt une fonction de donnée immédiate, tantôt une fonction d'analyse réflexive » ¹.

Biran désire sauver la conscience d'un moi un et identique, mais cette conscience il la cherche dans une sorte de sens et par là retombe dans l'empirisme. Il a poursuivi un mirage en voulant enfermer dans une expression unique « un fait et plus qu'un fait » ; l'insuffisance foncière de Biran, c'est qu'au moment « de faire appel à l'intuition, il est incapable de choisir, sinon de distinguer, entre une intuition aperceptive où la conscience est un *sens*, où le *moi* serait une donnée immédiate, et une intuition réflexive où le *moi* serait une réalité distincte du fait, comme l'activité jugeante est distincte de l'objet jugé » ².

Ailleurs, M. Brunschvicg rend hommage à la fécondité des idées de Biran qui a si bien vu que le signe n'était pas quelque chose en dehors de l'acte volontaire qui l'institue, mais qui cependant s'embrouille quand il s'évertue à prouver que la même chose peut être déterminée comme *fait* et comme *rapport* ³.

1. *L'Expérience humaine et la causalité physique*, p. 39. L'erreur de Biran consiste à vouloir concilier l'unité d'un fait de conscience avec la dualité de ses éléments ; « non seulement le sentiment de l'effort n'est pas *un* fait de conscience, parce qu'il en est *deux*, mais encore il n'est pas sûr que, considéré comme fait primitif, comme donnée pure de l'expérience, il existe à titre de fait de conscience, du moins selon les conditions requises par Biran lui-même pour l'avènement de la conscience » (*Ibid.*, p. 45).

2. *Ibid.*, p. 49.

3. « Au lieu de pousser l'analyse réflexive jusqu'au principe d'intelligence unifiante qui rend raison du rapport *cause-effet*, il a tenu à paraître triompher de Condillac sur le terrain et dans la langue même de Condillac ; il a invoqué, comme preuve d'une relation fondamentale, l'observation immédiate » (*Le progrès de la conscience*, t. II, p. 615).

Si l'expérience motrice n'est pas celle d'une *force* qui serait donnée comme une *chose*, qu'est-elle donc ? Elle est la conscience d'une opération, la conscience d'un acte. Mais cette affirmation a besoin d'éclaircissement, car cette conscience n'est pas simple. Si nous repoussons l'empirisme physiologique qui voit dans l'effort une donnée tout objective, et même un empirisme psychologique qui verrait en lui l'intuition d'une force-en-soi, nous ne voudrions pas tomber dans un autre empirisme plus subtil qui croirait que l'opération motrice est tout entière matière d'introspection et tout entière représentable.

Sur ce point, des esprits bien divers sont d'accord. C'est le sens profond de la longue querelle sur les images motrices ; si, par exemple, depuis vingt ans, le docteur Froment dans ses études sur l'aphasie nie énergiquement l'existence des images motrices d'articulations¹, n'est-ce point, au fond, qu'il se refuse à admettre qu'il y ait une représentation de ce qui est acte ?

Une idée importante, qui se dégage de l'œuvre de M. Pradines, est qu'il ne peut pas y avoir de sensation, ni même de représentation du mouvement. D'une part, les sensations internes d'un membre qui se meut peuvent bien conditionner son mouvement, mais non le représenter, car elles n'ont aucun rapport avec lui ; d'autre part, les sensations qui figurent pour la conscience le mouvement sont celles qui l'orientent et qui viennent de l'objet auquel tend ce mouvement ; et c'est précisément parce que ce mouvement n'est pas figurable que ces sensations le représentent par les variations de leurs intensités. Nous ne pouvons nous représenter qu'un mouvement orienté et contrarié, et c'est dans les objets mêmes et leurs qualités que cette représentation s'effectue. « C'est pour se représenter

1. Cf. par exemple, in *Traité de Physiologie* de ROGER et BINET, t. X, J. FROMENT, *Langage articulé et fonction verbale*, p. 1.283.

lui-même à une conscience, et se donner une direction avisée, que [le mouvement] s'est muni des sensations spécifiques »¹. Pas de sens du mouvement ; la sensation d'innervation motrice « n'a jamais pu être découverte, parce qu'elle est impossible »² ; en aucun cas, dit ailleurs M. Pradines, « une opération musculaire, même consciente, ne peut être, comme telle, une sensation, une représentation »³.

La « philosophie de la sensation » renverse les termes du fameux adage et proclame que « nihil est in *sensu* quod non prius fuerit in *intellectu* » ; elle veut montrer comment l'intelligence a construit, au cours de l'évolution, la sensorialité qu'elle pénètre tout entière. Toute conscience est intelligence et pensée. Aussi s'élève-t-elle vigoureusement contre tout empirisme. « L'ambition de *constater* l'acte par lequel l'esprit se pose en se donnant un objet, sous couleur de servir à la restitution de l'intellectualisme, ne travaille qu'à une véritable *naturalisation* de l'esprit »⁴. Il est intéressant de remarquer comment cette philosophie de la sensation, qui se place au point de vue biologique du vivant-dans-le-monde, retrouve les affirmations de la psychologie réflexive, et comment en particulier elle s'harmonise avec les vues de Lagneau.

Du côté des philosophes, M. Lachière-Rey, avec beaucoup de force, dénonçait récemment le préjugé qui veut faire jouer au mouvement un rôle qu'il ne peut remplir, dès là qu'on le considère du dehors, indépendamment de l'acte spirituel qui le produit ; « comment le mouvement sera-t-il capable de remplir le rôle qu'on lui assigne et *comment même le mouvement*, en tant qu'il a une existence psychologique, c'est-à-dire en tant qu'il est conscient et

1. *Le sens de la défense*, p. 371. L'ensemble des ouvrages de la *Philosophie de la sensation* est actuellement : 1° *Le problème de la sensation* ; 2° *Les sens du besoin* ; 3° *Les sens de la défense*.

2. *Ibid.*, p. 308.

3. *Ibid.*, p. 288.

4. *Le problème de la sensation*, p. 268.

représenté comme tel, *est-il possible ?* »¹ et M. Lachière-Rey ajoute un peu plus loin : « *Une opération n'est donc pas susceptible d'être connue empiriquement* »².

Tout le monde accorde volontiers aujourd'hui ce pour quoi Biran a tant bataillé, c'est que du sujet il n'est pas de représentation possible ; un acte ne s'étale pas sur le plan objectif. Est-ce à dire que nous ne pouvons avoir aucune conscience de l'action ? L'affirmer aurait de graves conséquences ; comme le note M. Pradines, ce serait supprimer partout la conscience de l'unité, la conscience de tout ce qui est dessein et organisation³.

Il y a une conscience de l'opération, mais cette conscience est essentiellement réflexive, même lorsque l'habitude l'a automatisée, elle le reste virtuellement. La conscience est toujours union et opposition, et c'est précisément parce qu'elle se fait ainsi qu'elle est toujours conscience *motrice*, car seul le mouvement appartient au sujet et à l'objet. Cela apparaîtra plus clairement dans la suite, puisque aussi bien c'est un point fondamental de notre thèse.

L'acte moteur ne fait pas tant partie des *données* de la conscience qu'il n'appartient à la *forme* de la conscience ; ou plutôt il est exactement le moment où la *forme* actualise la *matière* ; la motricité est l'intelligence organisant le sensible. On voit dès lors ce que signifie notre expression de *conscience motrice*. Le mouvement n'est pas et ne peut pas être dans la conscience à titre d'objet ; il y est comme acte du sujet. Mais cet acte ne s'isole pas des qualités sensibles, des objets auxquels il s'incorpore et dans lesquels il s'objective ; et, inversement, qualités et objets ne deviennent conscients que par cet acte qui les découpe, les distingue et en prend possession. L'action motrice n'est pas représentable, mais c'est grâce à elle que tout

1. *Recherches philosophiques*, 1933-1934, p. 139.

2. *Ibid.*, p. 143.

3. *Le problème de la sensation*, p. 268.

se représente ; dès qu'on veut la surprendre dans quelque sensation, ou sous la forme d'un objet de perception, elle se fige et s'immobilise ; mais il n'y a de sensation et d'objet que par la vertu de sa médiation. Dans l'objet, l'action motrice est la présence du sujet, présence chargée d'intentions et capable d'anticipations ; on ne peut définir son rôle autrement qu'en disant qu'il est celui d'un *médiateur*.

II. LA SYNTHÈSE DES ÉLÉMENTS DE L'EFFORT

Il y a deux sortes de motricité : celle de *l'effort* qui s'exerce contre une résistance, et celle du *déplacement* qui s'effectue dans l'espace. Effort et déplacement, nous avons vu parfois les philosophes dont nous nous occupions en tenter plus ou moins obscurément la synthèse. A notre époque, plusieurs doctrines la réalisent expressément ; les deux motricités constituent, à notre sens, les deux aspects ou les deux dimensions de cette action motrice que l'on trouve dans toute prise de conscience. Pourquoi cette synthèse est-elle nécessaire ? et comment s'effectue-t-elle ? Elle répond à une insuffisance des doctrines passées, insuffisance qui se manifeste, dans les deux grands types de doctrines, d'une façon similaire. Des deux motricités, Biran a surtout considéré la première ; nous avons vu les difficultés qui surgirent dans sa pensée, lorsque la considération de la seconde s'imposa à son esprit et qu'il réfléchit à l'espace, au temps et à la conscience du déplacement. On constate une difficulté analogue dans le courant de pensée positive : la motricité y est tantôt considérée comme fond dynamique du psychisme inconscient et structure des attitudes, tantôt comme organisation de l'espace et découpage des objets, sans que la réflexion ait beaucoup porté sur la façon dont ces deux fonctions étaient reliées.

Cette synthèse de *l'effort* a été tentée tout récemment par M. Nogué dans divers articles et dans *L'activité primitive du moi*. Il reproche à Biran de s'être cantonné dans l'effort entendu comme opposition à une résistance et de n'avoir pu rattacher à cet effort les grandes dimensions de l'univers qui sont l'espace et le temps. Au fait primitif biranien, M. Nogué substitue la relation *appui-élan*. La résistance ne se place pas tant au terme de l'effort qu'à son point de départ. Ainsi, dans la marche, nous voyons que chaque acte est fait de la relation d'un élan à un appui ; dans chaque pas, l'impulsion prend un point d'appui et projette le mouvement en avant ; la résistance que l'on surmonte suppose la résistance qu'on utilise. « La conscience d'un point d'appui est donc inséparable de tout exercice de la motilité volontaire »¹. Élan et appui sont corrélatifs et la conscience du mouvement est leur synthèse. « Il y a donc un acte d'immobilisation qui est le corrélatif de l'acte de mobilisation ou élan, et c'est de leur opposition et de leur unité en un même effort que naît la conscience du mouvement. Si nous nous plaçons au sein du mouvement et que nous renonçons pour un temps à voir nos membres sous une perspective extérieure, nous pouvons constater que l'appui n'est pas postérieur à l'élan, mais qu'ils sont en un sens contemporains l'un de l'autre, chacun d'eux se poursuivant et se prolongeant à la manière d'un chant que soutient l'accompagnement »². Entre l'appui et l'élan, il n'y a pas une distinction d'extériorité spatiale, « ce ne sont pas des données juxtaposées l'une à l'autre, comme celles que la vue nous révèle, ce sont les deux aspects inséparables d'une même unité dynamique, l'extension élémentaire qui constitue le noyau de l'étendue et la condition même de l'extériorité »³. La relation appui-élan offrirait un genre de distinction

1. *R. ph.*, 1932, t. II, p. 48.

2. *L'activité primitive du moi*, p. 58.

3. *Ibid.*, p. 58.

qu'il ne faudrait pas interpréter, dans un style bergsonien, en termes de pure qualité ; elle est une forme propre de distinction autre que la coexistence spatiale et autre aussi qu'une continuité qualitative. La liaison et la distinction de *l'élan* et de *l'appui*, au sein du mouvement propre, supposent une forme particulière de coexistence, distincte de la simple coexistence spatiale des parties organiques ¹. Nous croyons en effet que l'effort enveloppe une distinction originale, fondement de toutes les autres, et que cette distinction est non pas celle de la coexistence de termes extérieurs, mais qu'elle est l'acte lui-même de la spatialisation.

On trouve une importante contribution à l'analyse de la motricité chez l'auteur de la *Philosophie de la sensation*. Nous voudrions indiquer quel rôle joue le mouvement dans la perception telle que M. Pradines la comprend. Le point de vue général de sa philosophie est biologique. L'homme vit parmi des objets qui sont, pour lui, pleins de menaces et de promesses ; et s'il peut vivre, c'est parce qu'il éprouve, du fait de ces objets, des sensations par lesquelles il se représente, d'une façon plus ou moins anticipée, ces promesses et ces menaces. Tout le génie de la nature, c'est d'être arrivé à substituer, aux impressions *affectives* que les divers agents produisent dans le vivant, des impressions *expressives* où le vivant prévoit ce qu'il pourrait éventuellement pâtir de ces agents ; « tout notre esprit provient de notre capacité de pâtir à distance » ². La qualité est le moyen que l'intelligence a trouvé de pâtir en représentation, de se donner un objet dans une *présence absente*, c'est-à-dire de mesurer sa proximité et son éloignement ; toute perception est perception de distance, c'est là ce qui fait son intérêt. La perception

1. Cf. *ibid.*, p. 78.

2. *Les sens de la défense* p. 11.

consiste à conquérir l'espace et *cette conquête se fait grâce au mouvement*. Comment cela ?

M. Pradines distingue nettement les deux motricités : l'opposition à une résistance et le déplacement. Ni l'une ni l'autre, si elles s'exerçaient isolément, ne pourraient nous donner l'espace ; mais ce qu'elles ne peuvent faire séparément, nous verrons que leur concours le réalise. Résistance et extériorité se réfèrent à deux types de réalité différents et même sans rapports. La première qui est l'opposition de l'action à la passion nous donne une réalité dont l'évidence est de l'ordre *de la chair et du sang*, la réalité de notre être propre, celle de nos besoins. L'extériorité, au contraire, manifeste une réalité distincte de nous et étrangère. Si l'on se met au point de vue de l'extériorité, la résistance apparaît peu objective, semi-réelle ; si l'on se place au point de vue de la résistance, l'extériorité pure apparaît sans poids, imaginative. Ces deux motricités, isolées, ne peuvent constituer la perception.

Elles ne peuvent même pas donner l'espace ni, au fond, exister l'une sans l'autre. Le mouvement, en tant que déplacement, ne peut donner l'espace pour deux raisons : d'abord l'espace est le milieu de l'opposition et le déplacement, en lui-même, ne contient pas l'opposition ; ensuite, la conscience du déplacement suppose une orientation, c'est-à-dire suppose l'espace ¹ ; « un être qui se meut, dit plusieurs fois M. Pradines, passe tout entier d'un lieu dans un autre : il ne sort pas de soi pour entrer dans le lieu, et il pourrait se mouvoir éternellement sans acquérir la moindre conscience d'une extériorité, et, par suite, d'une étendue, quelconques » ².

Le mouvement, en tant qu'effort contre une résistance, ne suffit pas non plus à créer l'objectivité et l'extériorité ;

1. *Le problème de la sensation*, p. 128-130.

2. *Ibid.*, p. 163, cité dans *Les sens de la défense*, p. 218.

le penser fut l'erreur de Biran. La résistance ne donne pas l'extériorité en tant que l'extériorité est le *hors de nous*, le domaine où les choses nous sont étrangères ; la vue fait vraiment sortir les impressions de nous, mais la résistance qui est une passion, reste nôtre¹.

La conscience de l'espace implique l'intégration des deux motricités l'une à l'autre ; le déplacement a besoin de la résistance pour s'orienter, et l'opposition a besoin du déplacement pour s'objectiver. « Le doigt qui touche avance ; mais il n'avance pas simplement : il avance contre une résistance. Et c'est l'accroissement de cette résistance qui fournit le sens de ce déplacement »². Or le *sens du poids* est précisément celui où l'effort et le déplacement s'intègrent l'un à l'autre ; il contient les deux motricités : celle de déplacement, comme sa forme ou son esprit, c'est-à-dire sa signification, et celle de résistance, comme sa matière. Aussi le sens du poids a-t-il un rôle particulièrement important dans la perception et dans la pensée.

Pour comprendre comment le sens du poids, c'est-à-dire la motricité sous ses deux formes, intervient dans la perception, il faut résumer l'ensemble de la thèse de M. Pradines. Toute sensation comprend trois éléments ; elle est la synthèse d'une *qualité*, d'une *intensité* et d'un *mouvement*. La qualité est un attribut des choses et représente pour nous une passion éventuelle, elle est une impression où nous nous figurons « une action dont nos

1. « Si l'on croit que le son et la couleur nous fournissent le type parfait de l'extériorité, on ne sera pas tenté de chercher l'origine de cette dernière dans quelque sensation de pression ou de résistance, qui nous est évidemment beaucoup plus intérieure. Ce n'est pas la résistance qui peut faire sortir de nous les impressions de son et de couleur ; ce sont ces impressions qui en feront sortir la résistance. A aller au fond des choses, le fait de l'action et de la passion n'a aucun rapport avec le fait de l'extériorité. Il en est bien la condition, mais il n'en est même pas le germe, et, au sein même de la résistance, la sensation de localité s'éveille, comme nous le verrons, par un procédé qui est le contraire même de la résistance » (*Le problème de la sensation*, p. 70).

2. *Les sens de la défense*, p. 328. « Le mouvement orienté, dans toutes les sensations, ne sera ainsi qu'un mouvement *dans* une résistance croissante » (*Ibid.*, p. 330).

mouvements rapprochent ou reculent de plus en plus l'imminence »¹; aussi « le *mouvement* est un élément nécessaire de toute sensation »²; son rôle est de faire progressivement rentrer la qualité dans l'affection ou de l'en faire sortir³, c'est-à-dire d'intellectualiser l'affection; par le mouvement, la représentation est extraite de l'affection. La perception est une *opposition* que nous *déplaçons* hors de notre corps et loin de notre contact.

Le problème est de montrer comment de l'affection naît la représentation, comment aux intensités affectives se substituent les intensités expressives, comment à un état tout subjectif se substitue « la *représentation* d'une opposition encore non actuelle et du mouvement susceptible de l'actualiser »⁴. Cette opposition est représentée, c'est-à-dire qu'elle est à la fois *donnée* et *absente*, et cette opposition prendra un caractère d'espace « du fait que c'est le mouvement qui la mesure »⁵. Si le mouvement entre dans l'espace, c'est parce qu'il aboutit à l'opposition; le déplacement a besoin de l'effort; se mouvoir n'est s'étendre que parce que c'est resserrer ou relâcher une passion; réciproquement, l'opposition ne serait jamais dans l'espace si elle ne se liait au mouvement de déplacement. La grande difficulté est de montrer comment la résistance qui se situe à la limite de notre être va s'éloigner de nous. Sur ce point, voici le texte capital: notre limite « sort de nous, s'il nous faut un mouvement pour l'atteindre, s'il existe un milieu qui, sans être à nous, ne nous est pas opposé, et où notre mouvement, qui est ce qu'il y a de plus nôtre, peut s'employer un certain temps sans obstacle. Cette possibilité fait que notre limite nous devient vraiment extérieure et étrangère. L'espace se crée donc avec la *représentation* de l'opposition sous forme

1. *Ibid.*, p. 370.

2. *Ibid.*, p. 371.

3. *Ibid.*, p. 218.

4. *Ibid.*, p. 248.

5. *Ibid.*, p. 248.

motrice, ce qui veut dire, non pas sous forme de schémas moteurs plus ou moins imaginaires, mais sous forme de qualités et intensités bien réelles, dont toute la possibilité, même biologique, réside en leur aptitude à symboliser un mouvement lié au progrès d'une passion » ¹. La grande affaire est, pour le sujet, de sortir de lui ; ce qui opère cette sortie, — et c'est là constituer un esprit, — c'est le mouvement non pas pur, mais le mouvement mesurant la proximité ou l'éloignement de l'opposant. Un être se crée un espace, au moins linéaire, sans autre instrument que le registre des intensités de pression, « pourvu qu'il parvienne à les graduer en concomitance avec un mouvement volontaire » ². La sensorialité tout entière est à base d'effort ³. Tous les sens reposent sur le toucher, celui-ci est « un arc bandé avec une force à peine sensible contre des agents déformants... On ne touche que ce que l'on pousse. La tension pourra devenir infinitésimale, en harmonie avec des actions externes de plus en plus faibles ; comme nous apprécions des milligrammes dans la compression de nos corpuscules cutanés du tact, sans qu'aucun organe proprement musculaire ait peut-être à intervenir, nous apprendrons à peser des vibrations sonores dans de vraies balances de toile d'araignée ; mais, jusqu'au sein même de la vision, cette tension interne, quelle qu'en puisse être la base organique, restera la condition capitale sans laquelle aucune passion ne revêtirait un caractère objectif, ne nous opposerait aux choses et ne nous en marquerait les distances » ⁴.

La pensée même est à base motrice. La distinction en général de données simultanées « consiste en un va-et-vient mental et, au moins imaginativement, moteur » ⁵.

« L'effort et la *pesée* [sont] le soubassement obscur

1. *Ibid.*, p. 249.

2. *Ibid.*, p. 250.

3. *Ibid.*, p. 310.

4. *Ibid.*, p. 295.

5. *Ibid.*, p. 284.

sur lequel s'est construit le toucher, et peut-être, par son intermédiaire, comme le marque bien le langage même, la *pensée (pensare)* entière »¹.

Cette synthèse des deux motricités n'est pas tentée seulement sur le plan psychologique. On peut en voir une ébauche ou une expression sur le plan physiologique. Les physiologistes distinguent deux systèmes d'activité : l'activité tonique relative aux attitudes et l'activité cinétique relative aux mouvements. Les recherches sur les rapports du psychisme et du mouvement datent de longtemps, mais « il a fallu l'ensemble de découvertes sur la double nature des fonctions musculaires, qui a permis à Sherrington de définir l'activité posturale par opposition à l'activité cinétique, pour qu'à leur tour les participations mutuelles du psychisme et du mouvement pussent se prêter à une détermination précise »². L'activité posturale assure l'équilibre, la continuité, la correction de la seconde ; « le geste qui s'accomplit dans l'espace et réagit sur le milieu a pour soutien constant et pour préparation une attitude. A tout instant le corps en équilibre ou en action est une composante d'attitudes. La suppression de la fonction posturale interdirait toute continuité dans le mouvement et dans la conduite »³. A l'activité posturale, enfin, appartiennent toutes les accommodations ; elle est le point d'appui de tous les mouvements ; elle les prépare et les accompagne⁴. Ainsi se traduirait physiologiquement la relation appui-élan.

1. *Ibid.*, p. 296.

2. WALLON, *Psychologie pathologique*, p. 70.

3. WALLON, *L'enfant turbulent*, p. 313 ; cf. également, p. 47.

4. « A l'activité posturale proprement dite appartiennent toutes les sortes d'accommodation. Accommodation au mouvement par les attitudes, qui en suivent la progression, mais en préparent aussi les phases successives et, s'il reste en suspens, en deviennent l'attente différenciée et spécifique. Accommodation sensorielle, qui ajuste le champ de la perception à l'objet, à ses qualités : distance, intensité, dimensions et peut en devenir une sorte de pré-perception. Accommodation mentale, dont l'extériorisation visible est la

Deux conclusions ressortent de ce qui précède : la première est que la notion de résistance a revêtu un aspect nouveau que nous lui avons déjà vu chez Lachelier : elle n'est pas seulement ce à quoi l'on s'oppose, mais ce sur quoi l'on s'appuie et ce que l'on utilise ; la seconde est que la notion d'effort est plus complexe que ne le croyait Biran ; elle inclut une diversité d'aspects dont notre époque a cherché plus ou moins ouvertement la synthèse ; l'effort est opposition et déplacement. Ces deux aspects sont solidaires, et l'effort est fait de leur corrélation. Les deux motricités constituent les deux dimensions de cette action motrice qui est inhérente à la prise de conscience. La motricité d'opposition donne la distinction d'action et de passion, dans laquelle le sujet se pose ; mais dans l'effort d'opposition est incluse la conscience d'un espace, au moins virtuel, de déploiement ; le sentiment de résistance ne se comprend que par la conscience d'un au-delà de l'obstacle. Le déplacement de son côté postule un effort qui l'anime ou, du moins, qui en actualise les positions et qui parte d'un appui pour s'orienter vers un terme. Cette dualité de l'effort et du déplacement nous paraît contenue dans la notion de *geste* ; si nous employons l'expression de *conscience gestuelle*, c'est parce qu'elle nous paraît constituer la synthèse de ces deux motricités. Et si nos gestes adoptent si aisément l'allure rythmée, n'est-ce pas précisément parce que l'idée de rythme enferme l'idée de déplacement mesuré selon des points d'appui ?

mimique. Mettant diversement en jeu les organes de l'orientation et de l'équilibre, où la fonction tonique domine, elles font crible entre toutes les incitations, toutes les possibilités du moment. De leur aptitude à se former ou à se maintenir dépend donc le pouvoir de choix et de persévérance qu'exige une conduite tant soit peu constante et définie de l'activité mentale » (*Psychologie pathologique*, p. 71).

III. LA SYNTHÈSE DES DEGRÉS DE LA CONSCIENCE
MOTRICE

Nous avons vu que l'action motrice ou gestuelle est complexe, elle est essentiellement une corrélation entre l'opposition et le déplacement. Il nous faut maintenant indiquer comment cette conscience gestuelle se retrouve sur les divers plans de la connaissance ; à la synthèse en compréhension doit succéder une synthèse en extension. L'action motrice caractérise la prise de conscience à tous les degrés : qu'il s'agisse de la conscience spontanée ou de la conscience réfléchie, c'est toujours par elle que se constitue une intériorité.

La doctrine biranienne de l'effort doit se transposer, d'une façon analogique, sur le plan du vécu. Les travaux de M. Piaget et de son école ont mis en relief l'intelligence sensori-motrice qui, avant la prise de conscience, prévoit, tisse des relations et résoud des problèmes.

Entre l'activité vitale, qui exprime l'intelligence objective de la nature, et l'activité rationnelle, qui est l'intelligence réfléchie et maîtresse de soi, il y a, semble-t-il, une intelligence sensori-motrice, qui est une puissance d'organisation, de prévision et en un sens même de compréhension, puisqu'elle est capable de s'adapter au réel et de se remodeler en face d'un changement dans le milieu. L'étude du psychisme animal et celle de l'intelligence enfantine ont permis de nos jours une analyse plus approfondie de cette intelligence.

Que cette intelligence existe, M. Piaget le montre par le retard que l'on constate chez l'enfant, à un certain âge, entre la prévision et l'explication. L'enfant prévoit ce qu'il ne peut encore expliquer, il utilise, dans la prévision, certaines relations impliquées et tissées par l'action, alors que l'explication, supposant la pensée, ne peut les utiliser encore. Cette intelligence motrice est avant tout utilis-

tion des choses ; elle est une combinaison ordonnée de gestes¹ commandés par nos tendances et réglés par la réalité, combinaison qui implique un maniement de l'espace et du temps. L'intelligence motrice se construit et se déploie au point où interfèrent et s'engrènent, l'une dans l'autre, notre activité subjective et le monde des objets ; il n'est pas étonnant que ce point ou ce moment se définissent par des mouvements et des schèmes moteurs, puisque le mouvement est le phénomène à double face où le sujet et l'objet coïncident.

Le germe de cette intelligence, son point de départ, est dans ce que l'on pourrait appeler la *conscience de force* ou l'effort. De cette conscience de force, M. Piaget donne une analyse qui contredit moins qu'elle ne transpose, comme nous allons le voir, l'analyse biranienne. C'est incontestablement à l'expérience interne, pense-t-il, que nous devons la notion de force, « sans le sentiment de notre propre effort musculaire, nous n'expliquerions pas par la notion de force les mouvements que nous présentent les choses »². Et cela, Biran l'a vu ; mais contrairement à ce qu'il pense, ce n'est pas « en lui-même que l'enfant commence par apercevoir l'existence de la force. Il semble au contraire que la force, tout en résultant d'une transposition ou d'un transfert, soit tout d'abord découverte dans les choses avant d'être saisie dans le moi »³.

Pour Biran, la force est aperçue dans le moi puis transférée aux choses ; pour Piaget, l'enfant prête des forces aux choses avant d'en découvrir en soi le modèle. Le moi

1. « L'intelligence pratique, c'est l'adresse dans la technique opératoire et la manipulation des objets, le délié des mouvements, leur indépendance et leur combinaison heureuse ; l'ordre dans la succession des gestes, dans le jeu des excitations et des inhibitions, la finesse dans l'appréciation des mouvements et de leur résultat, l'orientation dans l'espace et le temps et la coordination avec le milieu, la compréhension technique dans la manipulation des objets ; l'adaptation à la variété de la situation » (DELACROIX, *Les grandes formes de la vie mentale*, p. 127).

2. *La causalité physique chez l'enfant*, p. 140.

3. *Ibid.*, p. 141.

résulte d'une dissociation de la conscience primitive ; il n'est pas l'objet d'une intuition première¹ ; l'effort est senti, non comme subjectif, mais comme absolu, comme lié à l'univers entier. Ainsi plus l'enfant prend conscience de soi, plus les forces disparaissent de sa représentation de l'univers.

Toute pensée comprend des éléments sensoriels provenant du monde extérieur et des schèmes moteurs par lesquels l'individu organise ces éléments sensoriels. Les schèmes moteurs sont composés des mouvements réels nécessaires à la perception et des mouvements virtuels qui nous servent à reconstituer le passé ou imaginer le futur ; « la réalité est ainsi pensée aux moyens des schémas constitués par les expériences musculaires accumulées, c'est-à-dire par tous les résidus de mouvements accompagnés du sentiment d'effort »². Mais cette assimilation de la réalité par les schèmes moteurs se fait sans que la pensée en prenne conscience ; « elle est antérieure à toute distinction entre le monde extérieur et le moi »³. Il y a là comme une transposition de la thèse biranienne dans l'inconscient ; il avait manqué à Maine de Biran de voir que la conscience animale est motrice aussi.

L'intelligence motrice est non seulement assimilation, mais encore imitation ou accommodation ; car, si le monde est expliqué en fonction du moi, le moi, lui-même, est expliqué en fonction du monde. Il y a là deux processus complémentaires⁴ ; l'organisme s'adapte à l'objet :

1. *Ibid.*, p. 142.

2. *Ibid.*, p. 146.

3. *Ibid.*, p. 145.

4. « Toute la structure de la notion de réalité, chez l'enfant, s'explique par une indifférenciation primitive entre le moi et le monde extérieur, c'est-à-dire par une fusion de l'expérience organique et de l'expérience externe. Les perceptions externes viennent se mouler dans les impressions musculaires ; le contenu de la conscience organique s'amalgame avec les choses. Il y a tantôt fusion complète entre l'élément de conscience musculaire et l'élément externe, comme dans la notion de force. Il y a tantôt dissociation progressive entre le moi et les choses, comme dans l'évolution de la notion de cause » (*La causalité physique chez l'enfant*, p. 320).

imitation ou accommodation ; les mouvements nouveaux s'insèrent dans des schèmes anciens : assimilation ; l'imitation peut être purement mentale, mais alors même elle contient toujours un geste, un élément moteur ¹.

M. André Rey a mis en relief certains aspects intéressants de cette intelligence motrice chez l'enfant. Elle est une activité irréductible à des réflexes conditionnels, « l'individu utilise l'expérience plus qu'il ne la subit » ². Qui agit établit par son action une sorte de continuité dynamique avec son milieu. Chacun part d'un certain niveau d'activité qui, au début, est défini par ses organisations sensori-motrices héréditaires ; en face d'une difficulté, il tâtonne ; après ces tâtonnements, apparaît, plus ou moins brusquement, une réorganisation de l'action qui conduit à la réussite. Comment s'opère cette réorganisation ? Le tâtonnement n'est pas qu'essais et erreurs accomplis au hasard ; ils sont dirigés « par une organisation interne qui cherche à assimiler le milieu à sa structure » ³. C'est celui qui tâtonne qui transforme l'organisation motrice, c'est en cherchant à incorporer le milieu à ses schèmes moteurs qu'il les remanie et s'adapte ⁴. Supposons un animal capable de prendre directement un objet ; interposons une grille entre lui et l'appât ; cet obstacle nouveau « ne fait pas encore partie de la structure du champ, réduite pour l'instant à la seule ligne de force unissant le sujet à l'objectif » ; l'animal, dans son effort pour assimiler la situation par ses schèmes moteurs, se heurte au grillage ; « la ligne de force qui jusqu'ici structurait le milieu est brisée par l'obstacle que l'action même vient d'incorporer à l'ensemble. N'ayant pu aboutir, la préhension directe s'exercera à frais nouveaux, mais, comme elle vient de situer différemment le sujet par

1. *Ibid.*, p. 321.

2. *L'intelligence pratique chez l'enfant*, Paris, 1935, p. 221.

3. *Ibid.*, p. 215.

4. *Ibid.*, p. 216.

rapport à l'ensemble, elle s'exerce elle-même différemment et l'activité portera principalement sur l'obstacle »¹.

L'intelligence sensori-motrice part d'un certain état d'organisation sensori-motrice et elle s'efforce d'assimiler le milieu aux schèmes existants ; l'action structure le milieu, mais en même temps doit s'accommoder à lui².

Comment passe-t-on de cette intelligence spontanée à l'intelligence réfléchie ? L'étude des anthropoïdes est indirectement précieuse sur ce point. Dans certaines limites, devant un problème, l'anthropoïde peut construire, d'un seul coup, une solution, apercevoir un plan. Mais ce qui lui manque, c'est la capacité de défaire, de désarticuler les totalités ; « conduire l'appât vers un point où il n'y a rien, c'est se détacher de la situation actuelle, immédiate, concrète, et se poser, en quelque sorte, un but idéal »³ ; c'est là ce qui lui est difficile. M. Guillaume compare les anthropoïdes aux aphasiques de Head qui ne peuvent « lire les formes dans l'espace ».

Les singes étudiés par Koehler sont emprisonnés dans le présent, ils manient difficilement l'espace et le temps ; et lorsque les conditions de l'action ne sont pas rassemblées dans leur champ optique, ils ne peuvent à peu près pas la réussir, il faut que les éléments du problème soient réunis dans la *constellation géométrique*. Et les moins

1. *Ibid.*, p. 216.

2. Cf. *Ibid.*, p. 217. « Les caractères généralisateurs et recognitifs de l'activité assimilatrice assurent la cohérence et la continuité de ce processus. Soit un individu capable d'exercer une totalité fonctionnelle telle que la préhension directe ; dans la mesure où il agira, il opérera l'unification de certaines situations et structurera progressivement le milieu en situations compatibles ou incompatibles avec l'activité considérée ; celle-ci tend à conquérir tout l'univers et il n'y a que la résistance du milieu ou des incompatibilités dues à l'exercice même de l'activité qui puissent arrêter cette généralisation. Quant à la recognition, elle dérive du processus même d'accommodation ; l'activité assimilatrice reconnaît une situation parce qu'elle s'est accommodée à elle et la reconnaît à ce signe qu'elle ne lui résiste plus ; l'adaptation implique le connu et réciproquement » (*Ibid.*, p. 218-219).

3. GUILLAUME, *J. de Psych.*, 1930, p. 234.

bonnes formes sont celles qui « indiquent moins immédiatement les mouvements nécessaires »¹.

Pour que s'effectue la prise de conscience, il faut que l'action soit inhibée et cesse de s'identifier à la perception; « parce que l'organisme physiologique est incapable d'inhiber les impulsions que la vue du milieu déclenche en lui, l'organisme psychique solidaire pense dans l'action et au moyen de l'action »². L'animal ne peut s'abstraire de ses actes, il est *pris* dans l'action et ne peut en sortir pour la considérer; chez l'homme, à l'action se superpose une réflexion et une analyse dont le langage et la vie sociale sont les instruments. « Grâce à ce nouvel instrument rendant possible la prise de conscience et lui assurant une forme déterminée, l'individu désarticule les structures tissées par l'action et établit sur un plan symbolique des superstructures qui en retour facilitent l'activité. Il cessera donc de se situer dans ses actes et apprendra à se situer par rapport à eux dans la mesure où il éprouvera le besoin de se situer par rapport à autrui »³.

La conscience humaine s'éveille par la prise de conscience des résultats de l'intelligence motrice; mais cette prise de conscience ne se fait pas simplement. Un décalage se produit; c'est-à-dire que l'enfant résoud facilement *par l'action* des problèmes qu'il ne peut pas encore résoudre *par l'explication* sur le plan logique; et la raison, que M. Piaget a bien vue, c'est que les schèmes moteurs ne sont pas *saisis* par la conscience, comme une plaque sensible reçoit une impression, mais qu'ils doivent être *refaits*; il n'y a de conscience que par l'action. « Toute prise de conscience suppose une construction proprement dite, qui consiste à refaire les opérations dont il s'agit de prendre conscience, mais symboliquement, en les représentant par un système de signes... La réflexion n'est pas

1. KÖHLER, *L'intelligence des singes supérieurs*, p. 249.

2. REY, *L'intelligence pratique de l'enfant*, p. 151.

3. *Ibid.*, p. 224.

spéculaire, mais constitue un acte véritable, qui transforme l'esprit tout en l'explicitant » ¹. Et cet acte second doit être lui aussi moteur ; le signe est un geste, c'est ce qu'il nous reste à montrer.

L'animal ne peut se retenir d'agir ; chez lui, la connaissance est comme bouchée et ne se produit pas pour elle-même ; à chaque instant l'action l'extériorise. On a dit que l'homme, au contraire, peut se retenir d'agir ; l'idée est juste, mais la formule ne l'est qu'à moitié. Car, en un sens, l'homme ne peut pas se retenir d'agir ; ce dont il est capable, c'est d'orienter son impulsion sur un autre plan et, au lieu d'agir réellement, d'agir mentalement, grâce au langage qui est une nouvelle série de gestes. Par le langage, l'homme s'ouvre un espace idéal ², où il anticipe l'avenir et rappelle le passé. Le langage est action ; toute la maîtrise de l'homme provient de la superposition à l'action réelle d'une action intentionnelle ; comme Bergson le dit, la liberté naît lorsque l'on met l'action aux prises avec l'action. Avant le langage, nos représentations nous mènent ; après l'acquisition du langage, c'est nous qui les dirigeons.

Le signe est un geste, nul ne l'a dit mieux qu'Hamelin : « la pensée théorique est une pensée pratique dont le côté pratique est écourté. Or cet acte écourté qui est toujours inhérent à la pensée théorique, nous n'avons pas à le chercher bien loin, c'est le signe » ³. Le signe est le geste amenuisé et sublimé. La connaissance commence par un

1. B. S. *fr. ph.*, 1928, p. 107.

2. Cf. WALLON, *Psychologie pathologique*, p. 45-46 : « Le signe est un moyen permanent d'évoquer ce qui n'est pas actuel. Il est l'instrument des réalisations mentales et permet à la pensée de superposer, d'entremêler, de substituer au monde présent le monde des expériences passées ou possibles. Il lui sert à se dégager du concret et de l'immédiat, pour s'ouvrir une sorte d'espace idéal, où elle puisse disposer les choses suivant ses propres catégories et les faire revivre à son gré ». Sur le rôle des signes dans la pensée, cf. M. BLONDEL, *La pensée*, t. I, p. 86, et suivantes, p. 101.

3. *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 2^e éd., p. 377.

geste imitatif¹ qui se simplifie et devient simplement schématique ; ce geste, *quand il est voulu*, assure la conscience distincte ; il est signe. Par lui, je me distingue de tout ce que je pense en le constituant comme objet devant moi. Le progrès de la connaissance est double. Il consiste à écourter ce geste infiniment ; les mots sont des gestes microscopiques et infiniment maniables. Il faut surtout que ce geste soit intentionnellement effectué par une libre initiative pour que, comme nous le verrons, soit réalisée cette opposition de l'action et de la passion sans laquelle il n'y a rien de distinct ; il n'y a de signe qu'à cette condition.

On doit donc retrouver dans le signe tous les caractères du geste, c'est-à-dire de l'effort. Celui-ci est opposition et déplacement ; le signe, *effort* infime et quasi dématérialisé, est, lui aussi, opposition et découpage, pour employer l'heureuse formule du docteur Mourgue. Opposition et déplacement ne vont pas l'un sans l'autre, puisqu'ils sont corrélatifs, et, en chaque aspect du signe, nous retrouverons la relation fondamentale qui est la *forme* même de la réflexion. Mais on peut mettre l'accent sur le *déplacement* et l'on considérera, dans le signe, le côté par où il regarde l'objet ; si, au contraire, on s'attache à l'*opposition*, le signe apparaîtra comme acte du sujet.

Au déplacement, qui est synthèse spatio-temporelle, correspondra la fonction totalisante du signe : le signe groupe, en un seul acte, une multiplicité de caractères ou d'individus ; et, s'il peut opérer ce groupement, c'est

1. Dans l'imitation, il y a « ajustement par le sujet de son action à un modèle. Elle implique un dédoublement, qui paraît seul pouvoir donner à l'image son identité d'image. En voulant comme se l'approprier par la réplique qu'il en donne ou s'efforce d'en donner, l'enfant est contraint de la reconnaître extérieure à lui-même et réalisable à plusieurs exemplaires donc indépendante de chacun. C'est alors seulement qu'elle se distingue des états, au travers desquels la conscience est successivement entraînée ; qu'elle se dégage de l'expérience immédiate pour en exprimer les virtualités, et manifester véritablement sa propre vertu de représentation. Elle est déjà la forme la plus élémentaire, la plus matérielle du symbole » (WALLON, *L'enfant turbulent*, p. 129).

précisément parce qu'il est, en tant que geste, synthèse d'espace et de temps, forme ou virtualité de groupement. A l'intérieur de cette totalité, le signe découpe et distingue, isole des éléments ou des aspects, mais c'est toujours pour relier et faire communiquer ; par lui, comme dirait Hamelin, « rien ne se confond, mais tout communique »¹. Le signe renvoie à un système de signes, comme le geste à toute une conduite ; et, de même qu'il n'y a de déplacements qu'au sein de l'espace, il n'y a de signes qu'au sein d'un univers de besoins ou d'intentions.

Le signe est opposition ; par lui, je me dédouble et me distingue de moi-même ; par lui, je peux objectiver ma pensée et la retenir devant moi, étalée, fixée et comme une chose à ma disposition². C'est parce que le signe est un geste que nous devons le comprendre non comme un *substitut* d'une pensée toute faite et préexistante, mais comme un *instrument* pour une pensée qui se fait ; parce qu'elle est un acte, toute pensée est symbolique³.

Plusieurs psychologues ont montré qu'il existait une relation étroite entre la fonction symbolique et l'aptitude à manipuler l'espace et à s'y orienter. Les troubles du langage reposeraient sur un trouble plus profond du sens de l'espace. Ce que l'aphasique ne peut pas faire, c'est construire une action ordonnée grâce à l'espace et au temps et surtout la construire librement⁴. Si ces vues

1. HAMELIN, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 2^e éd., p. 290.

2. Cf. Auguste VALENSIN, *Balthazar*, Paris, où ce rôle du signe est indiqué avec profondeur.

3. Cet aspect de la pensée a été maintes fois mis en relief par M. Delacroix. La pensée ne peut se passer de signes. M. Delacroix semble admettre que la pensée puisse se passer de signes et opérer sur les choses mêmes et les images, mais c'est à condition, si l'opération est complexe, de donner une valeur symbolique à ces choses ou images. « On peut penser sur les choses, autrement, comment pourrait-on penser sur les symboles ? Mais c'est à condition, si l'on pense vraiment, de conférer aux choses valeur de symboles ; autrement, comment penserait-on et comment arriverait-on jamais à la création et à l'usage de symboles ? » (*Langage et pensée*, 1^{re} éd., p. 529).

4. Cf. sur ce point, CASSIRER, J. de psych., 1929, *Etude sur la pathologie de la conscience symbolique*, p. 289-336, 523-566. — MOURGUE, in *l'Encéphale*,

devaient s'imposer, notre thèse de la conscience gestuelle recevrait la meilleure et la plus précise des confirmations ; la conscience symbolique serait essentiellement une conscience gestuelle, une manipulation de l'espace et du temps : on ne peut rêver d'un meilleur approfondissement de l'idée biranienne que tout signe est un geste.

Nous concluons qu'il y a deux plans de connaissance qui, tous deux, comportent un aspect gestuel, ce sont les deux degrés de la conscience motrice. Un premier plan où l'organisation psychique est régie par l'action motrice que dirige le désir, mouvement instinctif, ou mouvement automatique (si nous nous laissons retomber sur ce plan) ; sur ce plan, toute la pensée (distinction, utilisation, adaptation) est motrice : c'est le règne du schème moteur, de la perception simple processus sensori-moteur ; plan du *vécu, esprit objectivé qui se joue*. Il y a un second plan : l'esprit, qui était tout entier absorbé dans le « jeu », s'en libère par le mouvement volontaire, mais c'est pour se rejouer librement ; plan du voulu et de l'aperçu ; l'esprit se *détache* du processus sensori-moteur et s'en distingue. Sur ce plan où l'esprit s'aperçoit, se crée une nouvelle organisation motrice de gestes. Ces deux plans sont *analogues*, c'est l'action motrice qui, chaque fois, y est constitutive de l'intériorité de la conscience ; mais, lorsque, par le langage intentionnel, l'être redouble son action, agit son action, veut son vouloir, il est à la fois libre et conscient.

Nous subordonnons l'éveil de la réflexion au geste intentionnel, mais la réflexion n'est-elle pas précisément nécessaire pour que puisse se produire ce geste intentionnel ? Dans *Le Progrès de la conscience*, M. Brunschvicg se félicite du fait que la psychologie soit devenue une psy-

chologie d'action, mais, dit-il, « l'action proprement psychologique, ce n'est pas le mouvement, c'est le jugement »¹. M. Brunschvicg pense que la science positive retrouve la conception du parallélisme tel que Spinoza le comprenait. Pour celui-ci, lorsque l'âme passe de l'idée inadéquate à l'idée adéquate, c'est-à-dire de l'inconscience à la conscience claire, « l'ordre des relations se renverse, et l'enchaînement des affections corporelles reflète désormais la connexion intelligible des idées »². Ainsi la genèse de l'imagination et de la passion peut s'expliquer à partir du mécanisme corporel. Mais, par la réflexion sur cet ordre spontané, la conscience le dépasse et le contredit. Lorsque la réflexion naît, il y a un renversement du pour au contre : la conscience, jusqu'alors soumise au corps, se le soumet. C'est la réflexion qui nous fait libre, et non pas la liberté qui nous fait intelligent. Est-ce la conscience réfléchie qui me permet de me soumettre le corps, ou est-ce le corps soumis qui permet la réflexion ?

Ne sommes-nous pas enfermés dans un cercle ? Ce cercle apparaîtra aisément ; pour Renouvier, par exemple, les représentations engendrent les mouvements et les dirigent. D'autre part, nous avons montré que c'est grâce aux mouvements plus subtils qui composent le langage que nous pouvons diriger quelque peu nos représentations. Ainsi mouvements et représentations s'engendrent tour à tour. Mais ce cercle est dû au fait qu'on se place à la fois à deux points de vue exclusifs, le point de vue de la conscience et le point de vue objectif. Du point de vue de la conscience, mouvement et représentation ne se disjoignent jamais et sont deux aspects indivisibles de chacun de ses moments. La connaissance comporte, *essentielle-ment*, une action motrice ; sur le plan instinctif, elle est tout entière absorbée dans l'action ; le propre de l'in-

1. *Le progrès de la conscience...*, p. 716.

2. *Ibid.*, p. 718.

telligence humaine est de pouvoir dissocier ce complexe représentations-mouvements ; mais, si l'homme le peut, ce n'est pas en maintenant, devant sa conscience, une représentation pure, c'est en refaisant, par les gestes du langage, un nouveau complexe de représentations et de mouvements. Le mouvement n'est pas *avant* ou *après* la représentation, *il l'accompagne toujours*, car il est l'actualisation de cette représentation et le moyen nécessaire de son intériorisation ; mais la liberté se manifeste par la possibilité de dissocier la construction biologique, représentations-mouvements, et de la remplacer par une construction nouvelle dont nous sommes relativement maîtres. L'acte qui nous fait libres nous fait intelligents.

IV. SIGNIFICATION DE L'ASPECT « MOTEUR » OU « GESTUEL » DE LA CONSCIENCE HUMAINE

Ce qui caractérise la conscience humaine, c'est le déroulement où l'être se distingue d'avec soi¹. Il se détache de ses propres états et les juge ; mais il se les approprie en même temps qu'il les distingue. Toute conscience de soi est position d'un « je » qui s'objective et se connaît comme distinct parce qu'il se sent autre que l'objet et supérieur à lui. Opposition corrélatrice, dualité dans l'unité, tous ces caractères de la conscience ont été mis

1. On peut distinguer trois degrés de conscience Cf. Lalande, *Vocabulaire technique et crit., art. Conscience*). La conscience *spontanée*, c'est la vie intérieure, considérée simplement comme donnée, dans sa matière, sans qu'il y ait de sujet s'en distinguant et se l'attribuant ; nous l'appellerions volontiers conscience sensible ou animale. Cette conscience animale est faite de tendances assimilant l'univers et s'y accommodant grâce aux schèmes moteurs ; mais ce jeu tout instinctif n'émane pas d'une initiative. En l'homme, l'opposition sujet-objet apparaît, la conscience distincte est née, mais elle peut soit se tourner tout entière vers l'objet et être uniquement *attentive*, sans retour aperçu sur l'activité connaissante, soit s'orienter vers le sujet et être proprement *réfléchie*. Il y a là trois degrés de conscience assez tranchés ; en fait, chez l'homme, on passe de l'un à l'autre sans solution de continuité. La conscience purement spontanée, où les états et les actes sont extériorisés par un vouloir-vivre qui s'ignore et n'existe aucunement pour soi, est l'affectivité ou la vitalité de Maine

bien souvent en relief. Le biranisme nous enseigne que cette objectivation, où le « je » se pose et se connaît, se réalise dans l'effort de la volonté sur les muscles, c'est-à-dire dans un geste voulu.

Pourquoi faire de l'expérience motrice l'expérience privilégiée où naît la conscience du sujet ? Il est sûr qu'il n'y a pas de conscience distincte sans opposition de sujet et d'objet, mais cette opposition ne peut-elle être donnée que dans l'effort moteur ? Ne pourrait-on pas, avec Fouillée, Renouvier ou James, se demander si l'opposition affective de la tendance et de la douleur, ou, par exemple, celle du regret et de l'irréparable, ne réalise pas une expérience analogue à celle de l'effort et capable de donner l'opposition corrélatrice constitutive de la conscience ?

Il est certain que le contraste du besoin et de la douleur constitue une opposition, mais il n'est pas dit que cette opposition soit, par elle-même, consciente, tant qu'elle resté purement affective. Elle ne le deviendra que dans la mesure où l'individu réagira et, par des mouvements, s'opposera à sa douleur ; si à cette douleur il n'opposait aucun mouvement de rétraction ou de fuite, si au moins il ne se disait sa douleur, l'individu « serait » cette souffrance comme la statue de Condillac est odeur. Pour qu'il y ait conscience, il faut que le *je* se distingue de soi ; or il ne peut le faire que dans une expérience où il se sente à la fois le même et double, et il ne le fera qu'en déployant une activité où il se saisit en même temps

de Biran ; c'est en réalité, selon notre vocabulaire moderne, de l'inconscience. Mais la conscience confuse qui forme la toile de fond de notre vie, le sentiment de notre corps, le sentiment de l'espace qui encadre nos perceptions claires constituent une conscience sourde, où déjà la présence du sujet se fait obscurément sentir ; car il n'est pas de perception attentive qui n'enveloppe une opposition de l'objet au sujet ; sans doute, le sujet n'est pas expressément conscient de soi, mais sa présence se manifeste dans l'acte de s'opposer l'objet ; aussi peut-on dire que toute conscience distincte est déjà réfléchie, du moins implicitement.

comme actif et comme passif, ce qui ne se réalise que dans un acte tout ensemble volontaire et subi. Dans un mouvement volontaire, l'être est à la fois actif et passif, et il est passif de sa propre action. Ce mouvement, produit volontairement, est subi comme résultat dans les sensations qui l'accompagnent. Le fait de pâtir sa propre action paraissait à Maine de Biran réalisé au mieux dans l'acte de parler et de s'entendre ; mais, dans tout acte voulu qui produit un écho organique, l'être se sent objet pour soi ; l'opposition corrélatrice qui est l'unité d'une dualité est réalisée. Dans la souffrance pure, je ne suis que souffrance ; le heurt que l'esprit conçoit entre mon désir et un obstacle est bien sans doute une opposition corrélatrice, mais cette opposition est peut-être *pour un spectateur*, elle n'est pas *pour moi*. Pour qu'elle le fût, il faudrait que je m'en évade et la mette hors de moi tout en la sentant en moi ; si je ne me fais pas spectateur de ce qui se passe en moi, la conscience ne naîtra jamais. D'autre part, il n'y a que la dualité action-passion qui puisse être, en même temps, saisie comme unité ; car les deux termes n'y sont pas du même ordre, et l'unité y compose avec la multiplicité, parce qu'elle est un acte s'exerçant sur un donné.

On voit qu'en réalité la conscience implique une double opposition : opposition d'abord au sein de la vitalité ou de l'objectivité, et ce premier degré reste conscience spontanée, c'est l'animal-dans-le-monde ; la conscience distincte naîtra quand, par un acte volontaire, je me distinguerai de cette première opposition et, dans un redoublement d'intériorité, me l'opposerai à nouveau. En fait, la conscience est triangulaire et l'opposition du sujet et de l'objet, présentée sans explication, reste équivoque, comme l'a fait remarquer M. Parodi qui a justement insisté sur les « trois aspects corrélatifs et inséparables »¹ de la

1. *Les bases psychologiques de la vie morale*, p. 40-41.

conscience ; c'est précisément cette unité trine que réalise le geste voulu en tant qu'il est synthèse d'effort et de déplacement.

La théorie motrice de la conscience, comme tout le biranisme, doit se comprendre du point de vue de l'existence ; or nous pensons que le sentiment de l'existence a sa matière dans la conscience du corps. C'est là un thème que la philosophie contemporaine a souvent exploité. M. Blanché a récemment mis en relief la dualité du corps propre et ses deux aspects contraires, objectif et subjectif. Tout en trouvant au dessein de dédoubler le corps propre quelque chose d'insolite¹, l'auteur nous en explique la nécessité : on peut, en quelque sorte, déduire cette dualité, car il est nécessaire qu'une pensée finie soit placée à un point de vue particulier pour percevoir l'univers² ; il faut donc que son propre corps soit, pour chacun, à la fois, un objet parmi les autres et son point de vue sur l'ensemble de ces objets ; à la fois servant de centre de perspective et figurant dans cette perspective. Mais la difficulté est de « comprendre comment un même corps peut être légitimement conçu à la fois de deux manières aussi différentes »³.

M. Blanché a fort bien montré que le corps propre ne pouvait pas être totalement objectivé ; étranger à l'univers, parce qu'il en est le centre, il ne peut être conçu que comme une *présence* à cet univers ; et cette présence nous est attestée « par des impressions originales qui, au lieu de se prêter à la constitution d'objets impersonnels, formeront un individu en première personne »⁴. Ces impressions sont, pour M. Blanché, les images internes. Ces images sont étrangères au déterminisme, il faut les considérer comme purement qualitatives et rigoureuse-

1. *La notion de fait psychique*, Paris, 1934, p. 95.

2. *Ibid.*, p. 335.

3. *Ibid.*, p. 57.

4. *Ibid.*, p. 336.

ment étrangères à l'espace ¹. Mais on se demande comment des données internes, qui doivent constituer le moi à la première personne, peuvent s'articuler avec le monde objectif puisqu'elles lui sont totalement étrangères. L'auteur parle bien d'une certaine correspondance entre données internes et données externes ; il nous dit aussi que la relation qui existe entre les deux natures du corps propre est originale et irréductible à une relation scientifique entre éléments objectifs ² ; mais finalement comment la comprendre ? Nous avons l'impression que M. Blanché rapproche, sans pouvoir les unir, les deux notions du corps propre. Ne serait-ce pas parce qu'il veut que *mon corps* soit manifesté par les sensations internes ? il nous semble que, dans des sensations, même internes, jamais un *moi* ne se posera. Si, au lieu de demander à une sorte de donnée qualitative immédiate d'assurer cette présence à l'univers qui constitue un *moi*, nous le demandions à l'effort et aux gestes, peut-être n'aurions-nous pas la même difficulté à unir le moi-point de vue et le moi-dans-l'univers, car le propre du geste et du mouvement, c'est d'unir les deux natures, et de n'exister que dans et pour cette union. *Mon corps* est à la fois mon centre de perspective et un objet situé dans ma perception, non pas parce qu'il est *senti*, mais parce qu'il est *senti comme soi-mouvant*.

Il y a plusieurs façons de comprendre la conscience du corps ; ou le corps est *vu* du dehors, ou il est *senti* du

1. Le mouvement de mon bras m'est connu « par une seule image interne, qui ne fait qu'un avec le changement qualitatif indéfinissable qu'elle me révèle. De plus, une image de ce genre n'entre pas dans la composition de mon corps en tant qu'objet, non plus que dans celle de n'importe quel objet. » (p. 89). « La distinction de la droite et de la gauche est sentie comme quelque chose d'absolument original et d'indéfinissable ; et les différences d'orientation des objets ne prennent un sens que par rapport à cette différence purement qualitative » (p. 93). Cf. aussi, p. 320.

« Les sensations internes, radicalement séparées des images externes, nous fournissent ainsi, si l'on peut dire, des données à la première personne, distinctes de ces données impersonnelles que sont les qualités sensibles. » (p. 180).

2. Cf. *ibid.*, p. 338-339 et p. 58.

dedans ; mais, s'il n'est senti que par les sensations dites internes ou la cœnesthésie, nous nous demandons s'il pourra jamais jouer, dans la conscience, le rôle d'intermédiaire qu'on prétend lui attribuer. Maine de Biran considérait le corps autrement, et d'un point de vue tout à fait nouveau, pensait-il ; à la cœnesthésie sensitive, il opposait la cœnesthésie de motilité. Mon corps m'est bien connu du dedans et d'une façon non représentable, mais il est senti comme soi-mouvant, c'est-à-dire comme une capacité de mouvements possibles, comme une masse gestuelle disponible ; en tant que tel, mon corps est spatialisant et m'insère dans les choses, le moi n'est pour soi qu'en étant pour l'univers.

On trouve chez M. G. Marcel, auquel M. Blanché dit lui-même qu'il est redevable, des vues qui prolongent celles de Maine de Biran. Le véritable fait primitif, c'est le sentiment du corps propre, mon incarnation ; « n'appartenant pas au monde des objets, dit M. Wahl commentant M. Marcel, [mon corps] est inconnaissable, impensable. Au lieu du « je pense » nous avons comme condition de l'attention une certaine masse sentie, un donné immédiat »¹. Mais, chez l'auteur du *Journal de Métaphysique*, cette présence du corps ne reste-t-elle pas assez affective ? N'est-ce pas en nous enfonçant dans la subjectivité pure que nous trouvons l'existence, loin de toute réflexion ? Nous redouterions, pour notre compte, de chercher l'existence en tournant le dos à la réflexion ; l'existence peut-elle être posée sans aucune référence à la pensée ?

Nous croyons bien qu'il faut demander, comme Biran et M. Marcel, au corps, senti du dedans, de fonder notre sentiment d'existence. La conscience du corps constitue la matière du sentiment d'existence ; et, lorsque nous essayons de *concevoir* le corps de ce point de vue,

1. *Vers le concret*, p. 238.

nous n'y réussissons pas précisément parce qu'il n'est saisissable qu'en termes d'existence ; mais cette existence devra bien être pensée de quelque façon pour devenir consciente. Si *mon corps* est considéré uniquement comme masse affective, comme masse sentante, nous ne voyons pas comment l'existence pourra jamais se prêter aux distinctions de la réflexion. Mais, encore une fois, l'aspect affectif et cœnesthésique du corps propre n'est pas le seul à considérer. Le corps propre, tel que Biran le concevait comme soi-mouvant, est bien indéfinissable, si on veut le saisir dans son immédiateté ; il faudrait dire en effet du fait primitif de l'effort qu'il est la conscience d'un manipulable toujours disponible, ne s'opposant que pour se prêter, qu'il implique un terme multiple et étranger que le sujet s'approprie pourtant, qu'il enveloppe un espace à l'intérieur duquel néanmoins le sujet se meut, se reprend, s'étend à nouveau. Cette subjectivité est orientée vers l'objet, elle peut l'admettre et se construire autour de lui. Si l'on considère ainsi le corps propre, non plus comme une masse affective, mais plutôt comme une *masse gestuelle*, on laisse à la réflexion la possibilité de naître, car cette masse gestuelle est le moyen et le lieu des distinctions virtuelles et des oppositions naissantes. A ne voir dans le corps que du senti, nous nous enfonçons dans la vitalité, et l'existence se dissout dans un rêve où le moi se perd ; mais, si le corps est considéré comme agent spatialisant et mouvant, l'existence est posée comme un acte où le moi se donne à soi-même son être en organisant l'univers ¹.

L'existence n'est pas une donnée, un pur reçu. L'existence se conquiert ; elle est une présence, une présence active et efficace ; le corps est l'instrument de cette présence qui est présence à soi parce qu'elle est présence à

1. Cf. G. MARCEL, *Etre et avoir*, Paris, 1935, p. 243 : «...non du corps au sens objectif, mais de *mon corps* en tant que mien, en tant que mon corps est quelque chose que j'ai » ; précisément mon corps en tant que gestuel est ce qui est intermédiaire entre ce que je suis et ce que j'ai ; il est le passage de l'un à l'autre.

l'univers. Nous n'assurons pas notre existence en nous repliant intérieurement dans la plus extrême subjectivité, mais nous existons *par nos actes de présence active au monde*, qui est le corps de notre corps.

Ce sentiment immédiat de mon corps, comme masse gestuelle dont je dispose et par quoi je suis présent à l'univers, est le fait primitif, celui où s'accomplit l'opposition corrélatrice du sujet et de l'objet, où sont données comme *s'impliquant* l'intériorité et l'extériorité¹.

Ainsi donc, toute conscience est gestuelle. Un geste voulu doit se mêler, si obscurément que cela soit, si intentionnellement qu'on le voudra, à tout acte de conscience ; il est la forme de toute distinction ; c'est par lui que le sujet pénètre dans l'objet. Cette distinction est double et indivisible comme le déplacement et l'effort. Le geste

1. Le caractère moteur ou gestuel de la conscience lui est essentiel ; on a parfois reproché à Biran d'avoir conçu l'effort comme moteur, et par là d'avoir matérialisé la causalité de la conscience. Nous voudrions faire allusion à deux philosophes qui ont fait à Biran de semblables critiques, d'autant que ces deux penseurs se situent dans la tradition biranienne. M. Paliard trouve qu'il a « trop simplement conçu la réflexion comme une sublimation de l'effort moteur » (*Intuition et réflexion*, p. 113). M. Nabert estime que Biran, en plaçant le fait primitif dans le déploiement d'une force, a perverti la subjectivité par l'objectivité ; la même expérience ne peut être voie d'accès vers un sujet et vers un objet (cf. *L'expérience intérieure de la liberté*, p. 165-166). « La simultanéité absolue du vouloir et de la motion où Maine de Biran découvrait, avec un vif sentiment de la nature de l'acte, le fait de conscience par excellence, il nous faut la reporter sur l'immédiation de la causalité de la conscience et des motifs » (*Ibid.* p. 129). Il n'en reste pas moins que le premier de ces auteurs reconnaît que « la conscience doit débiter en fait par l'expérience de la motricité » (*Intuition et réflexion*, p. 127) et qu'il ajoute que « cette expérience n'en est une que parce qu'elle est déjà infiniment plus qu'un fait, parce qu'elle est un premier moment de pensée et de volonté. » Quant à M. Nabert, il admet au fond tout ce qui est nécessaire à notre thèse : le signe subjectif de la décision est pour l'homme un mouvement accompli ; « la causalité la plus spirituelle est toujours à certains égards une volonté motrice... Les mouvements exécutés sont le signe que la causalité de la conscience s'est pleinement exercée ». (*L'expér. intér.*, p. 138-139) Les mouvements transportent sur les représentations leur actualité ; ils ont pour effet dans une décision de nous montrer que la décision s'est accomplie, ils sont donc essentiels pour que la conscience soit pleinement réfléchie.

indique et découpe les objets, en trace le contour d'un élan qui reste indivisé et en assure l'unité ; la même activité persiste et se retrouve sous les gestes successifs et variés qui structurent l'univers. En même temps que les objets sont distingués les uns des autres, le sujet se distingue d'eux tous, comme activité libre et demeurant au delà de ses réalisations passagères. Sur le plan du vécu ou sur le plan de l'aperçu, le mouvement est toujours le médiateur des tendances ou de la pensée ; il est toujours la présence actualisante du sujet dans l'objet. C'est lui qui structure l'objet d'une façon telle que la tendance s'insère en lui ou que l'idée puisse l'informer ; il est une forme commune que le sujet crée pour y recevoir l'objet, en même temps que, par lui, il s'oppose cet univers découpé.

Le geste est le schème qui est intermédiaire entre les catégories et le sensible ; le mouvement est dans le sensible de l'intelligible virtuel, ce par quoi le sensible se prête à l'intelligible et se laisse informer par lui. Qu'il s'agisse de l'effort biranien ou du schème bergsonien, du mouvement voulu ou du mouvement vécu, le geste est toujours ce par quoi un donné se constitue, s'organise, se structure pour une conscience. Sur le plan du vécu, cette organisation est le fruit des tendances qui opèrent les distinctions utiles et découpent les objets que les besoins éclairent. Le mouvement est l'instrument des synthèses spatiales nécessaires à la vie ; mais le sujet vivant, esclave de ses tendances, n'est pas vraiment libre ; il n'est pas pour soi et n'émerge pas du monde que ces tendances construisent, il ne se l'oppose pas. Sur le plan du voulu, distinctions et synthèses se redoublent en quelque sorte grâce à l'opposition de l'activité réelle et de la passivité, et la conscience réfléchie apparaît.

Le propre du geste est de créer de la distinction ; instrument de découpage et d'analyse, il est constructeur de totalités, il est schématisant et, en même temps, principe

d'opposition. On a souvent dit l'importance des schèmes dans la vie psychologique, mais ne faut-il pas ajouter qu'un schème doit nécessairement être moteur ? S'il ne l'est pas, on ne voit pas en quoi il se distingue d'une donnée sensible quelconque ; le schème d'un chien, s'il n'est que visuel, est un dessin de chien particulier. Pour qu'il soit vraiment un schème et comporte une signification perçue, il faut qu'il soit action de dessiner, déploiement, geste où une *intention* s'exprime et par lequel, en même temps, l'être conscient va au-devant de l'objet, l'assimile et en prend possession tout en se l'opposant. Le schème n'est schème que s'il est action et il n'y a d'action de la conscience que motrice. Un donné, qui n'offrirait pas une carrière au mouvement, n'apparaîtrait ni comme réel ni comme pensable ; il serait pure dispersion, pure diffusion d'éléments jamais unifiés, jamais rassemblés, jamais distingués. C'est par le mouvement que s'opère la constitution du donné comme tel, c'est-à-dire en tant qu'autre. Par le mouvement, nous nous distinguons du sensible, le parcourir, c'est le dominer en le synthétisant, c'est surtout se l'opposer et le constituer comme autre, parce que c'est le perdre tout en le conservant. Le mouvement, c'est la matière devenant mémoire.

Si le geste et la motricité jouent ce rôle de *médiateur* par lequel la conscience intelligente se construit un univers et par là se donne à elle-même, cela tient à ce que le mouvement est coïncidence de deux natures ; il est *à la fois* interne et externe. Il n'est pensable et ne peut devenir conscient qu'en se posant indivisiblement comme appartenant à deux plans, le vu et le voulu. Qui se meut consciemment se met dans l'espace et met l'espace en lui ; c'est le mouvement qui est « le rapport mystérieux entre l'interne et l'externe » qui, selon G. Marcel, « bien loin de devoir être conçu comme une relation toute abstraite entre des mondes qui ne communiquent pas, est peut-être un centre — un fait essentiel par rapport auquel

ces mondes mêmes ne seraient que des abstractions »¹ ; il est vraiment là, comme le dit M. Paliard, « la virtualité du rythme réflexif »².

C'est pourquoi toutes les oppositions sont, en lui, non à titre d'éléments rapprochés, conciliés ou associés, mais consubstantielles, constitutives d'une indivisible unité, dualité une qui fait que le mouvement est à la fois un et multiple, même et autre, sensible et intelligible, espace et temps, actif et passif.

Le rôle essentiel du *geste* est d'établir une certaine forme de distinction. Toute conscience est conscience de relations, donc de distinctions : les relations peuvent être d'une infinie diversité (causalité, finalité, paternité, similitude...), mais on peut de toutes ces relations *abstraire l'aspect par où elles sont des distinctions*. Quelle que soit la signification de la relation, elle est toujours *opposition* ; or ce qui nous paraît être l'apport de l'effort gestuel, *c'est précisément l'élément d'opposition, l'opposition considérée à l'état pur*. La connaissance distincte commence dans l'effort, dans la dualité « gestuelle » ; elle conservera toujours ce caractère d'une distinction d'opposition *gestuelle*, qui est, pour l'esprit humain, le type de toute distinction. Il ne faut pas demander plus à *l'effort* ; il n'a pas de sens à lui seul, sa signification lui vient d'ailleurs, des besoins ou des idées ; *il est pure forme de distinction, et la distinction qu'il exprime est une distinction à base d'extériorité*.

D'autre part, la conscience de soi dans l'effort gestuel, est donnée primitivement et immédiatement non pas comme chose, mais comme l'acte de s'opposer les choses. L'effort est conscience de soi, non pas parce qu'il réaliserait une sorte d'intuition intellectuelle, une expérience ontologique, où l'être serait donné à soi-même, dans une

1. *Journal métaphysique*, p. 130.

2. PALIARD, *Intuition et réflexion*, p. 210.

intimité complète et se percevrait directement comme une force-en-soi, mais parce qu'il est l'expérience mystérieuse « d'une intériorité impuissante à se saisir autrement que comme extériorité » ¹. Dans l'effort, le moi est présent à soi, mais non donné. La conscience est une conquête précaire et limitée où le moi s'affirme sans se voir, où il sent sa présence inégalée par sa connaissance et trouve dans cette impuissance à se joindre le principe stimulant d'une recherche indéfinie.

V. PERSPECTIVES FINALES

La théorie motrice de la conscience ouvre, sur les deux plans de la théorie et de la pratique, des perspectives que nous voudrions indiquer : aussi bien ces perspectives ne font-elles pas l'intérêt philosophique de cette théorie et de notre étude tout entière ?

I. — Dans son ouvrage, *De la Personnalité*, M. R. Fernandez consacre quelques pages à Maine de Biran. L'auteur dénonce, avec beaucoup de raison, « le mythe d'un moi complètement formé réalisé à l'intérieur du sujet, dont celui-ci jouit passivement » ². Il semble mettre Biran au nombre de ceux qui se seraient forgé l'idée d'une fausse personnalité : « soucieux avant tout... de fonder le moi dans la sensibilité, de montrer l'homme s'éprouvant identique à soi-même, il perdait ce moi dans la sensibilité centripète en inventant un coefficient de personnalité qui ne modifiait en rien l'expérience. Son activité « volontaire » n'est, au point de vue de la *volonté*, qu'une passivité camouflée par l'imagination... Avec sa constitution affective, le *fiat mental* de James ne lui eût pas suffi : il lui fallait une modification de l'expérience qui lui permit pour ainsi dire de subir passivement sa propre

1. *Ibid.*, p. 106.

2. *De la Personnalité*, Paris, 1928, p. 74.

volonté »¹. Nous sentons bien comment on peut pousser le biranisme dans cette voie, mais nous sommes moins sûr que ce soit, en le développant dans ce sens, qu'on suive son orientation profonde et qu'on en exploite toutes les richesses. Entre la conception du moi *donné* et celle du moi *voulu* (telle est l'alternative qui est au fond de *l'Essai* de M. R. Fernandez²), nous pensons que Maine de Biran aurait choisi la seconde. Mais il ne suivrait sans doute pas pour cela M. R. Fernandez et se séparerait de lui, comme il le faisait de Tracy ou de Stendhal, sur l'idée même de la volonté. M. R. Fernandez, si nous ne nous trompons, voit dans le moi voulu, la simple invitation d'un désir à nous rendre conforme à lui, désir « qui nous entraîne vers un inconnu, nous arrache à notre réalité présente », et que nous devons « suivre à nos risques et périls »³.

Si l'on veut sous les tâtonnements et les équivoques, dont nous ne celons ni la gravité ni la persistance, dégager l'intention des réalisations et l'esprit de la lettre, on devra convenir que Maine de Biran a cherché, au moins obscurément, à dégager le sujet dans l'objet, à atteindre l'acte sous le fait. Il a toujours pensé que le moi se posait dans un geste voulu ; mais, à propos de cette affirmation fondamentale, nous nous sommes demandé si le biranisme devait être entendu ou du moins développé comme il l'était fréquemment.

Il y a dans le bergsonisme un procédé qui est un des enseignements essentiels de cette philosophie : ce procédé consiste à concevoir sous une forme négative et comme en creux ce que l'on considère habituellement sous une forme positive et comme en relief. Ainsi nous ne voyons pas parce que nous avons des yeux, mais nous ne voyons ni plus ni mieux à cause des yeux que nous avons ; en

1. *Ibid.*, p. 92.

2. Cf. *ibid.*, p. 97.

3. *Ibid.*, p. 97-98.

droit, la vision s'étendrait à tout. Nous pensons que pareille transposition doit être faite en ce qui concerne l'effort moteur.

Le moi qui se pose par l'effort gestuel n'est pas un sujet existant, un sujet donné comme être ; le propre de l'effort, *précisément parce qu'il est gestuel et spatialisant*, est de ne poser un sujet qu'en *l'extériorisant*, c'est-à-dire un sujet qui se perd dans l'acte même où il s'affirme ; la caractéristique de l'effort est justement que le moi ne peut se joindre. Ce que l'effort donne n'est pas un vrai moi, mais une espérance ou mieux un symbole de moi ; je ne suis qu'en tant que j'agis sur et par mon corps. « Mon moi, disions-nous, à propos de Biran, n'est pas mon être, il est l'affirmation qu'il dépend de moi de me conférer l'être ». L'effort marque plutôt la distance qui me sépare de l'être que sa possession. Nous ne voudrions certes pas prêter à Maine de Biran la conscience distincte d'une pareille transposition ; mais elle est dans la logique de sa pensée. Dans cette perspective, la succession des diverses philosophies de Biran prend tout son sens ; la découverte de la vie de l'esprit opère une refonte du système. L'effort ne doit plus être interprété sur le mode *stoïcien*, mais sur le mode *chrétien*. Dans cette troisième vie, le moi s'efface, le sentiment de la personnalité disparaît, mais si le moi de l'effort n'est qu'une apparence ou un symbole, qu'y perdons-nous ? Ce qui s'évanouit, c'est le médiateur, et apparaît alors le *moi* véritable et une personnalité unie à la source de toute personnalité. Dans le sein de sa mère, l'enfant, s'il pensait, pourrait redouter le moment de la naissance qui va le jeter dans il ne sait quel monde inconnu et il serait tenté de préférer son séjour à cet au-delà mystérieux, ainsi l'homme croit se perdre quand il se dépouille du moi de l'effort qui n'est cependant qu'une apparence d'être.

Il n'y a de *moi* pour l'homme, présentement, que dans la mesure où il agit sur et par son corps. Comment peut-il,

ainsi que nous le disions, se conférer l'être ? Il ne le pourra qu'intentionnellement en faisant œuvre de signification ; tout ce que nous pouvons, c'est créer des *significations*, significations artistiques, scientifiques, morales, religieuses. Nous ne *sommes* pas, à prendre le mot à la lettre ; faut-il dire que nous nous faisons ? peut-être, mais à condition d'entendre que nous nous faisons intentionnellement ; car ce que nous faisons ou produisons, à proprement parler, est toujours œuvres matérielles et résultats empiriques ; mais à ces œuvres empiriques, nous pouvons donner une signification en nous référant au plan des valeurs. C'est parce que la conscience humaine est gestuelle qu'elle ne peut pas se joindre, mais que, condamnée à se saisir en s'extériorisant, elle ne s'aperçoit et ne se veut que dans des symboles qu'elle projette hors d'elle.

Le présent, dit Bergson, est sensori-moteur ; c'est dire qu'il se confond avec le corps en tant qu'agissant. Nous ne sommes que dans le présent, nous ne sommes qu'en agissant sur notre corps, les deux idées se recouvrent. Le présent est sensori-moteur ; il a donc deux aspects. La tâche humaine est d'utiliser ce présent puisqu'il n'y a qu'en lui que nous sommes le peu que nous sommes ; la philosophie de l'effort enseigne la valeur de cet instant qui m'est donné et incessamment renouvelé. Nous pouvons cultiver ce présent en mettant l'accent sur l'un ou l'autre de ces aspects. Si nous nous attachons à ce qui en lui est sensible, nous risquons de sombrer dans *l'instant* auquel nous donnons une valeur absolue en le considérant comme se suffisant et valant par soi-même ; nous nous enlisons dans l'affectif et ôtons à *l'instant* toute possibilité de signification et de relation à un système de valeurs ¹.

1. Il est à remarquer que ceux qui ont voulu s'attacher à *l'instant* en tant que sensible et représentable ont tenté de faire de cette représentation une œuvre d'art en l'exprimant ; c'est ainsi que celui qui partait en vain d'abord « à la recherche du temps perdu » l'a « retrouvé », quand il l'a reconstruit sur le plan des valeurs esthétiques.

C'est, au contraire, en nous attachant, dans le présent, à ce qu'il contient de gestes possibles et d'œuvres extérieures réalisables, que nous pouvons lui conférer une valeur d'éternité et l'utiliser comme un moyen d'épanouir notre conscience.

La philosophie de l'effort ne dédaigne pas le corps ; elle sait que sans lui « nos vastes rêveries » n'aboutissent qu' « à une impuissance illimitée » ¹ ; elle nous oblige « à penser avec nos mains » ² ; elle ne fuit pas la matière ni ne dédaigne la lettre, car elle sait qu'il n'y a *d'existence* pour l'homme que par elles, et que notre corps et tous les corps ne sont que des possibilités de gestes et par conséquent de symboles où se refléteront les aspirations qui nous constituent et qui ne peuvent se représenter. Le geste est le médiateur de l'esprit, toute conscience est gestuelle, mais ce n'est là qu'un de ses aspects, l'aspect inférieur, celui qui la subdétermine pour ainsi dire. Nous avons tenté de montrer dans une autre étude ³ quel autre aspect pourrait au contraire la surdéterminer, et comment, essentiellement ouvrière d'unité, la conscience aspirait à surmonter toute extériorité en tendant vers l'amour et la charité.

II. — Le caractère gestuel de la conscience est un des aspects de la connaissance humaine ; M. M. Blondel signalait naguère l'importance qu'il y avait à faire la synthèse de l'intelligence et à en équilibrer les divers éléments ⁴ ; nous voudrions, dans une semblable intention, chercher les conséquences qu'a, pour notre connaissance, le fait qu'il n'y a de prise de conscience que gestuelle.

Le geste voulu, tel est le fait primitif qui se retrouvera dans toute opération consciente sous une forme infiniment atténuée, mais toujours présente. Bergson parle quelque part de l'intelligence qui a entraîné avec elle l'obstacle ;

1. VALÉRY, *Eupalinos*, p. 120.

2. Titre d'un ouvrage de D. de Rougemont, Paris, 1936.

3. *Conscience et Amour*, Paris, 1938.

4. *Le procès de l'intelligence*, in *La Nouvelle journée*, 1921, t. II, p. 116.

l'image convient à notre idée. La pensée entraîne toujours avec elle la matérialité du geste qui l'alourdit, même lorsque ce geste n'est plus qu'intentionnel ; toujours le signe est un condensé d'effort, c'est un geste volontaire, et, parce que geste, il est doué du pouvoir de distinguer, d'opposer et enferme en lui la dualité réflexive. Mais si toute prise de conscience, si tout signe repose sur un geste voulu, ne peut-on se demander si cette condition n'affecte pas notre connaissance distincte et ne serait pas en connexion avec le caractère spatial que tant de philosophes ont dénoncé dans la connaissance conceptuelle ? Nul, à notre époque, ne l'a fait, avec plus de vigueur que M. Bergson, qui y voit la tare essentielle de notre intelligence faite pour manipuler la matière et agir sur les solides ; au contact des objets, l'intelligence s'est façonnée de telle sorte qu'elle traite tout ce qu'elle voudrait connaître comme objet dans l'espace ; l'intrusion de l'espace dans la pensée fait son infirmité.

Il y a une façon de comprendre l'abstraction qui la réfère à l'espace ; les genres que la pensée distingue se laissent grouper et hiérarchiser comme des boîtes rentrant les unes dans les autres ou des accolades qui s'englobent progressivement. L'être auquel se rapportent ces abstractions est l'être étendu. On espère parfois pouvoir, en ce qui concerne ces abstractions, éliminer ce qu'elles contiennent de sensible et leur faire signifier des réalités non sensibles ; mais un pareil espoir ne risque-t-il pas d'être frustré, et sortirons-nous du sensible, si notre pensée a pris son point de départ dans un être qui est, par définition, spatial ? si l'objet même de la pensée, si l'idée d'être, si le plan de référence auquel la pensée se rattache est étendu, en un mot si l'être qu'elle pense, quand elle pense, est l'être étendu, tout ce qui sera pensé ne pourra, en fin de compte, qu'être étendu. A vider alors ses pensées des déterminations spatiales, la pensée ne risque-t-elle pas de les vider complètement *d'être* et de ne plus se trouver

qu'en face d'un échafaudage de vaines images ? En s'élevant d'abstraction en abstraction, la pensée croit progresser, mais ne se dirige-t-elle pas alors, au fond, vers l'idée la plus pauvre d'être ?

Comme la théorie bergsonienne, ces conceptions de l'abstraction font dériver le caractère spatial de la pensée de *l'être* même qu'elle pense, quand elle pense. Penser, c'est penser comme être, et si c'est penser comme être étendu, il est clair que la pensée ne sortira pas de l'espace. C'est très net chez Bergson, pour qui la pensée conceptuelle s'est formée au contact des objets solides et fixes dont l'action a besoin ; elle est condamnée à mettre entre les concepts la même discontinuité qu'il y a entre les objets dans l'espace ; la pensée intelligente est un décalque du monde des choses ; le caractère spatial de la connaissance provient d'un envahissement de la pensée par les choses. Si c'est l'être même que l'intelligence pense qui est spatialisé, l'intelligence est à jamais étouffée dans l'espace ; la solution sera ou l'agnosticisme ou un coup de force qui fait appel à quelque faculté extra ou supra-intellectuelle.

Mais, si la spatialisation de la connaissance n'était pas attachée à l'être que la pensée pense pour penser, il n'en irait plus de même. Si la spatialisation de la connaissance conceptuelle était due simplement au mode selon lequel la pensée s'exerce, nous n'aurions pas les mêmes inconvénients ; sans doute, notre intelligence ne concevrait jamais qu'en spatialisant, mais l'horizon ne serait plus bouché.

Connaître intellectuellement, *ce n'est pas connaître du spatialisé, c'est connaître en spatialisant* ; la différence peut ne pas paraître considérable, elle l'est pourtant. Dans la première hypothèse, la réflexion est arrêtée ; dans la seconde, non. L'important, c'est de rétablir, dans l'abstraction, l'activité du sujet, c'est d'introduire dans le concept le rythme réflexif par lequel à la fois tout se distingue et tout communique et qui oriente vers l'être véri-

table. Faire de la spatialité, dont témoigne incurablement notre connaissance discursive, non pas un caractère de *l'être qu'elle pense, mais de son mode de penser consciemment*, permet d'axer la pensée sur l'être véritable et de comprendre comment, son dynamisme la portant au delà du sensible et de l'image, la pensée peut cesser d'être au service de l'utilité.

On pourrait exprimer les mêmes idées d'une autre façon : il y a une sorte de spatialisation qui est celle des objets dans l'espace, tels qu'ils sont vus ou même touchés ; elle est *extériorité de juxtaposition*, c'est de ce genre de distinctions que se nourrit l'imagination. Pour bien des philosophes, la pensée discursive et conceptuelle admet en elle le même genre d'extériorité ; ainsi pensent les empiristes ; certains interprètes d'Aristote, M. Berthelot par exemple ¹, considèrent que toute la logique aristotélicienne de l'entendement est calquée sur l'espace géométrique. Mais il y a une seconde sorte de spatialisation, celle de l'effort qui est *extériorité de déploiement*, et opposition corrélatrice. Dans *La Modalité du jugement*, M. Brunschvicg oppose la forme *d'intériorité* qui est intelligibilité et la forme *d'extériorité* qui est existence. Les deux formes s'excluent et pourtant une union doit bien s'établir entre elles, mais cette union n'est qu'un compromis, si la forme d'extériorité est spatialité de *juxtaposition* ; si elle est conçue en termes d'images et sur le plan du *vu*, il n'y a d'existence que sensible et les deux formes, en effet, s'excluent. Mais si la forme d'extériorité était conçue, du point de vue de la conscience, comme une extériorité *d'effort et de déploiement*, peut-être pourrait-on concevoir l'existence autrement que spatiale, ainsi que la possibilité pour elle de s'intérioriser, d'être mise en relation avec l'idée et de se prêter à l'intelligibilité.

Si nous plaçons, à la base de la discursivité de l'in-

1. Cf. *Un romantisme utilitaire*, t. II, p. 196.

telligence, l'extériorité d'effort et de déploiement, nous n'avons plus autant de raisons de mépriser l'intelligence et le concept, ni de les opposer radicalement à d'autres formes de la connaissance, ni même, peut-être, de supposer ces autres formes de connaissance ; car, si la discursivité est, non pas l'envahissement de l'esprit par l'extériorité imaginative, mais l'objectivation nécessaire au sujet, pour qu'il se pose et amorce son processus réflexif, si l'extériorité, dans la pensée, n'est que la permanence du geste qui soutient et rend possible la réflexion, nous pouvons unir vraiment le concept et l'intuition et fonder, dans leur union, cette réflexion dont Lachelier disait qu'elle est « la plus élevée de nos connaissances » ¹.

Vu le 9 juillet 1937.

Pour le Doyen de la Faculté des
Lettres de l'Université de Paris,

L'assesseur,

J. VENDRYÈS

Vu

PERMIS D'IMPRIMER,

Le Recteur de l'Académie de Paris,

S. CHARLÉTY.

1. *Du Fondement de l'Induction*, p. 38.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

RENSEIGNEMENTS GÉNÉRAUX

La psychologie française n'a guère eu d'historiens. On peut consulter DWELSHAUVERS, *La Psychologie française contemporaine*, Paris, 1930; PARODI, *La Philosophie contemporaine en France*, Paris, 2^e éd., 1920, ch. IV; *Philosophes et Savants français, Extraits et Notices*, t. IV, *La Psychologie*, par D. ESSERTIER, Paris, 1929; DUMAS, *Nouveau Traité de Psychologie*, t. I, Livre I.

Nous citons fréquemment au moyen des abréviations suivantes :

R. m. m. : *Revue de métaphysique et de morale* (1^{re} année, 1893).

B. S. fr. Ph. : *Bulletin de la Société française de philosophie* (1^{re} année, 1901).

BRÉHIER, *Hist.* : BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, 7 fascicules, Paris, 1926-1934, formant 2 forts vol.

CHAP. I. LES ORIENTATIONS DE LA PENSÉE DE CONDILLAC

A moins d'indications contraires, nous citons toujours l'édition des *Œuvres complètes*, Paris, 1798. Cette édition, en 23 volumes in-8°, décidée par le frère de Condillac, Mably, fut réalisée par ses exécuteurs testamentaires; elle utilise des corrections et additions que Condillac avait faites lui-même à ses œuvres et contient un ouvrage posthume, *La Langue des calculs*. On trouvera, au début du tome I, des indications sur ces annotations. Nous indiquons le contenu des tomes que nous avons utilisés :

I, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1746; II, *Traité des systèmes*; III, *Traité des sensations*, 1754, accompagné du *Traité des animaux*, 1775; V, *Grammaire*; VI, *Art de penser*; VII, *Art d'écrire*; VIII, *Art de raisonner*; XXII, *Logique*.

Sur Condillac, on peut consulter :

BRÉHIER, *Hist.*, t. II, ch. VII.

DELBOS, *La Philosophie française*, Paris, 1919, ch. XI.

LENOIR, *Condillac*, Paris, 1924.

G. LE ROY, *La Psychologie de Condillac*, Paris, 1937. On trouvera dans cet ouvrage une bibliographie. Nous y ajouterons :

PATRU, *De l'influence précédemment exercée par Condillac dans la Philosophie et les Lettres et de celle qu'il peut encore exercer aujourd'hui*, Mémoire lu à la réunion des Sociétés savantes à Paris, Grenoble, 1866, 21 pages.

CHAP. II. LAROMIGUIÈRE

Projets d'éléments de métaphysique, 1793.

Dans *Mémoires de l'Institut*, t. I, *Mémoire sur l'analyse des sensations*.

Paradoxes de Condillac, réédité dans *Leçons de philosophie*, 6^e éd., t. I, p. 324 et suivantes.

Leçons de philosophie ou Essai sur les facultés de l'âme, 2 vol., Paris, 1815. Rééditées en 1820, 1822, 1826, 1833 et après la mort de Laromiguière en 1843. Les modifications apportées à ces éditions successives sont surtout des modifications de forme. Le titre a changé et devient : *Leçons de philosophie sur les principes de l'intelligence ou sur les causes et sur les origines de nos idées*.

Sur Laromiguière, on peut consulter :

SAPHARY, *L'Ecole éclectique et l'Ecole française*, Paris, 1844.

LAME, *Philosophie de Laromiguière*, Guéret, 1867.

PICAVET, *Les Idéologues*, Paris, 1891, ch. VIII.

FERRAZ, *Spiritualisme et libéralisme*, 1887, ch. II.

ALFARIC, *Laromiguière et son école. Etude biographique*, Paris, 1929.

MAINE DE BIRAN, *Examen des leçons de philosophie de M. Laromiguière*, Paris, 1817 (Réédité dans C. IV).

BRÉHIER, *Hist.*, t. II, fasc. 3, ch. V.

TAINE, *Les Philosophes français du XIX^e siècle*, Paris, 1857.

CHAP. III. LES IDÉOLOGUES

Destutt de Tracy lut à l'Institut cinq mémoires : le premier publié dans le tome I (p. 283-450) des *Mémoires de l'Institut* (thermidor an VI, juillet-août 1798) est un véritable ouvrage dans lequel Destutt de Tracy a refondu quatre mémoires lus précédemment dans les années IV, V et VI. Il est intitulé *Mémoire sur la faculté de penser*, par DESTUTT DE TRACY, membre associé, lu le 2 floréal an IV. Le tome III des *Mémoires de l'Institut* contient trois dissertations sur la sensation de résistance, sur Malebranche et Berkeley, sur les projets de pasigraphie (p. 491-551); enfin le tome V, une dissertation sur Kant. Voici le titre du « Mémoire sur la sensation de résistance » : *Dissertation sur quelques questions d'idéologie contenant de nouvelles preuves que c'est à la sensation de résistance que nous devons la*

connaissance des corps, et qu'avant cette connaissance l'action de notre jugement ne peut avoir lieu, faute de pouvoir distinguer les unes des autres nos perceptions simultanées, lu le 7 prairial, an VIII, *Mémoires de l'Institut*, t. III, prairial, an IX, p. 491-514.

Les *Eléments d'idéologie* comprennent cinq parties en 4 volumes : 1^{re} partie, *Idéologie proprement dite* ; II^e partie, *Grammaire* ; III^e partie, *Logique* ; IV^e et V^e parties, *Traité de la volonté et de ses effets*. La première partie avait paru en l'an IX sous le titre de *Projets d'éléments d'idéologie* ; la seconde édition de 1804 est une réimpression de la première avec quelques notes ou éclaircissements ; la seconde est de l'an XI-1803 ; la troisième de l'an XIII-1805 ; les quatrième et cinquième de 1815. La *Rev. phil.*, 1933, t. II, a publié *Le Mémoire de Berlin* (1806), de DESTUTT DE TRACY.

Cabanis lut à l'Institut, en 1796, les six premiers *Mémoires* de ses *Rapports du physique et du moral* qui en comprennent douze. Nous avons cité la réédition de L. Peisse, 1844, accompagnée d'un index commode dressé par Destutt de Tracy. On trouvera dans Poyer, *Cabanis*, p. 54-55, une bibliographie des œuvres de Cabanis.

Sur Destutt de Tracy et Cabanis, on peut consulter :

DELBOS, *La Philosophie française*, Paris, 1919.

DELBOS, *Maine de Biran*, Paris, 1931, ch. III.

PICAVET, *Les Idéologues*, Paris, 1891, ch. III à VI.

BRÉHIER, *Hist.*, t. II, fasc. 3, ch. III.

A. BERTRAND, *La Psychologie de l'effort*, Paris, 1887.

Sur Cabanis :

POYER, *Cabanis*, Paris, sans date (Extraits et notice).

COLONNA D'ISTRIA, in *R. m. m.* ; 1911, *Cabanis et les origines de la vie psychologique* ; 1912, *Les formes de la vie psychologique et leurs conditions organiques, d'après Cabanis* ; 1913, *L'influence du moral sur le physique, d'après Cabanis et Maine de Biran* ; 1916, *La religion, d'après Cabanis* ; 1917, *La logique de la médecine, d'après Cabanis*.

CHAP. IV ET V. LA THÉORIE DE L'EFFORT CHEZ MAINE DE BIRAN

On trouvera, sur la publication des œuvres de M. de Biran, des indications dans TISSERAND, *L'Anthropologie de M. de Biran*, Préface, et dans les Introductions aux divers tomes de l'édition qu'il a donnée de M. de Biran.

Cette édition en est au tome X ; nous la citons toujours de préférence, sans autre indication que le numéro du tome ; I, *Le premier journal* ; II, *Mémoire sur l'habitude* ; III et IV, *Mémoire sur la décomposition de la pensée* ; V, *Discours de Bergerac* ; VI et VII, *Correspondance philosophique* ; VIII et IX, *Essai sur les fondements de la psychologie* ; X, *Rapports de la psychologie et des sciences naturelles*, avec quelques courts écrits.

En dehors de l'édition Tisserand, nous citons au moyen des abréviations suivantes :

N. : *Nouvelles œuvres inédites de Maine de Biran*, publiées par Naville, 3 vol., Paris, 1859.

C. : *Œuvres philosophiques de Maine de Biran*, publiées par V. Cousin, 4 vol., Paris, 1834-1841.

B. : *Nouvelles œuvres inédites de Maine de Biran*, publiées par A. Bertrand, 1 vol., Paris, 1887.

On trouvera dans G. LE ROY, *L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran*, une bibliographie des écrits biraniens et une bibliographie des travaux consacrés à Maine de Biran; nous y ajoutons AL. BERTRAND, *La Psychologie de l'effort*, Paris, 1887. Nous avons eu connaissance d'une étude sur *La Méthode de réflexion chez Maine de Biran*, par G. FESSARD. La publication de cette étude qui est le remaniement et le développement d'un Mémoire pour le diplôme d'études supérieures présenté devant la Faculté de Paris, en 1923, nous paraît hautement souhaitable.

En dehors du livre déjà indiqué de G. LE ROY, les ouvrages les plus importants sont :

TISSERAND, *L'Anthropologie de Maine de Biran*, Paris, 1909.

DELBOS, *Figures et doctrines de philosophes*, Paris, 1918.

DELBOS, *La Philosophie française*, Paris, 1919.

DELBOS, *Maine de Biran*, Paris, 1931.

BRÉHIER, *Hist.*, t. II, fasc. 3, ch. IV.

BRUNSCHVIG, *L'Expérience humaine et la causalité physique*, p. 19-52.

BRUNSCHVIG, *Le progrès de la conscience dans la Philosophie occidentale*, ch. XX.

Le centenaire de la mort de Maine de Biran, in *B. S. fr. Ph.*, 1924.

CHAP. VI. LES ÉCLECTIQUES ET L'HÉRITAGE BIRANIEU

TAINE, *Les Philosophes français classiques du XIX^e siècle*, Paris, 1857.

RAVAISSON, *La Philosophie en France au XIX^e siècle*, Paris, 1868.

FERRAZ, *Spiritualisme et libéralisme*, 2^e éd., 1887.

P. JANET, *V. Cousin et son œuvre*, Paris, 3^e éd., 1893.

BRÉHIER, *Hist.*, II, fasc. 3, ch. V.

CHAP. VII. LA THÉORIE MOTRICE DANS LA PSYCHOLOGIE POSITIVE

Sur les membres du groupe médical constitué autour des Annales médico-psychologiques, on peut consulter en dehors des notices consacrées aux principaux collaborateurs après leur mort,

RITTI, *Histoire des travaux de la Société médico-psychologique*, 2 vol. in-8°, Paris, 1913-1914.

Sur Taine :

QUERCY, *Etudes sur l'Hallucination*, 2 vol., Paris, 1930.

LE SAVOUREUX, *Bergsonisme et neurologie*, in *Nouvelle Revue française*, août 1934.

Sur Ribot :

MOURGUE, *Neurobiologie de l'hallucination*, Bruxelles, 1932.

LENOIR, *La Psychologie de Ribot et la Pensée contemporaine*, in *R. m. m.*, 1919.

DUGAS, *Le philosophe Théodule Ribot*, Paris, 1924.

G. LAMARQUE, *Th. Ribot*, Paris, sans date.

On trouvera dans les deux derniers ouvrages une liste des ouvrages de Ribot; parmi les articles qu'il donnait à la *Revue philosophique* dont il était le directeur, nous signalons comme importants :

1877, t. I, *M. Taine et sa psychologie*.

1879, t. II, *Les mouvements et leur importance psychologique*.

1883, t. II, *Contribution à l'étude des mouvements d'après Stricker*.

Sur Delbœuf :

L. DUMONT, *M. Delbœuf et la théorie de la sensibilité*, in *Revue philosophique*, 1876, t. II.

Œuvres de Fournié :

Physiologie de la voix et de la parole, Paris, 1866.

Physiologie et instruction du sourd-muet, Paris, 1868.

Physiologie du système nerveux, Paris, 1872.

Essai de Psychologie, Paris, 1877.

Sur Fournié :

Compte rendu d'Espinass de l'*Essai de Psychologie*, in *Revue Philosophique*, 1877, t. II.

Dr MOURGUE, *Les Idées du Dr E. Fournié*, in *Archives suisses de neurologie*, 1930, fasc. 2.

CHAP. VIII. LE RETOUR A MAINE DE BIRAN :

L'EFFORT DANS LA PHILOSOPHIE DE RAVAISSON

De l'Habitude, Paris, 1838, réédité in *R. m. m.*, 1894, et par Baruzzi, en 1927, Paris, nous citons cette dernière édition.

La Philosophie en France au XIX^e siècle, Paris, 1868.

Testament philosophique, édité par Devivaise, Paris, 1933.

Revue des Deux-Mondes, 1^{er} novembre 1840.

Sur Ravaisson :

LENOIR, *La doctrine de Ravaisson et la pensée moderne*, in *R. m. m.*, 1919.

BOUTROUX, *Félix Ravaisson*, in *R. m. m.*, 1900.

DOPP, *Félix Ravaisson, la formation de sa pensée d'après des documents inédits*, Louvain, 1933.

SÉAILLES, *Philosophes contemporains, Ravaisson*, in *Revue Philosophique*, 1878, t. II.

CHAP. IX. L'EFFORT DÉINCARNÉ CHEZ RENOUVIER ET FOUILLÉE

On trouvera une bibliographie de l'œuvre d'A. Fouillée dans E. GANNE DE BEAUCOUDREY, *La Psychologie et la Métaphysique des idées forces chez Alfred Fouillée*, Paris, 1936 (Cette bibliographie très complète indique les articles qui ont été recueillis ensuite en livres).

En dehors de cet ouvrage sur Fouillée, on peut consulter :

LALANDE, *Le « volontarisme intellectualiste »*, in *Revue Philosophique*, 1912, t. I.

G. REMACLE, *La Psychologie des idées-forces*, in *R. m. m.*, 1893.

Aug. GUYAU, *La Philosophie et la Sociologie d'Alfred Fouillée*, Paris, 1913 (contient des inédits).

On trouvera une bibliographie de l'œuvre de Renouvier dans L. FOUCHER, *Bibliographie chronologique de Charles Renouvier*, Paris, 1927.

Sur Renouvier, on consultera :

L. FOUCHER, *La Jeunesse de Renouvier*, Paris, 1927.

HAMELIN, *Le Système de Renouvier*, Paris, 1927.

SÉAILLES, *La Philosophie de Ch. Renouvier*, Paris, 1905.

BRUNSCHVIG, *L'Orientation du Rationalisme*, in *R. m. m.*, 1920.

BRUNSCHVIG, *Le progrès de la conscience...*, ch. XX.

CHAP. X. L'EFFORT ET LA RÉFLEXION CHEZ LACHELIER

Du Fondement de l'Induction, Psychologie et Métaphysique, Note sur le pari de Pascal, 7^e éd., Paris, 1916.

Etudes sur le syllogisme, suivies de *L'Observation de Platner* et d'une *Note sur le « Philèbe »*, Paris, 1907.

Dans *Œuvres complètes*, Paris, 2 vol., on a joint au contenu des deux volumes ci-dessus, le texte des interventions de Lachelier à la Société française de Philosophie, et des annotations faites par lui au *Vocabulaire* de la même Société.

Sur Lachelier :

BOUTROUX, *Jules Lachelier*, in *R. m. m.*, 1921.

BRUNSCHVIG, *Le progrès de la conscience*, ch. XX.

SÉAILLES, *La Philosophie de Jules Lachelier*, Paris, 1920.

BOUGLÉ, *Souvenir d'entretiens avec J. Lachelier*, in *R. m. m.*, 1921.

Centenaire de la Naissance de J. Lachelier, in *B. S. fr. Ph.*, 1932.

CHAP. XI. L'EFFORT ET LA RÉFLEXION CHEZ LAGNEAU

Lagneau n'a presque rien publié en dehors de deux discours de distribution de prix et d'un compte rendu de l'ouvrage de Barthélemy Saint-Hilaire, *De la Métaphysique, sa nature et ses droits*,... in *R. phil.*, 1880, t. I.

Dans *L'Union pour l'Action morale*, à partir de juillet 1902, a paru toute une série de Lettres sur la Psychologie où un disciple de Lagneau résumait son enseignement.

Des fragments accompagnés de commentaires ont été donnés par M. Chartier in *R. m.*, 1898.

On retrouvera ces textes et beaucoup d'autres inédits dans :

Ecrits de Jules Lagneau, Paris, 1924.

Célèbres leçons de Jules Lagneau, Nîmes, 1926.

De l'existence de Dieu, Paris, 1925.

Sur Lagneau :

CHARTIER, *Souvenirs sur Jules Lagneau*, Paris.

G. DWELSHAUVERS, *La Philosophie de Lagneau*, in *R. m.*, 1909.

L. BRUNSCHVIG, *Le progrès de la conscience*..., ch. XX.

CHAP. XII. L'ATTENTION A LA VIE ET L'ACTIVITÉ MOTRICE
DANS LA PHILOSOPHIE DE BERGSON

On trouvera une bibliographie de l'Œuvre de Bergson dans le numéro consacré à Bergson, le 15 décembre 1928, par les *Nouvelles Littéraires*, ainsi que dans les *Documents de la Vie intellectuelle* de 1930; cette dernière revue donne aussi une bibliographie des ouvrages relatifs à Bergson.

De tous les travaux consacrés à Bergson nous indiquons simplement parmi les plus récents :

MOURGUE, *Le point de vue neurobiologique dans l'œuvre de M. Bergson et les données actuelles de la science*, in *R. m.*, 1920.

JANKÉLÉVITCH, *Bergson*, Paris, 1931.

RIDEAU, *Les Rapports de la matière et de l'esprit dans le Bergsonisme*, Paris, 1932.

LACOMBE, *La Psychologie bergsonienne*, Paris, 1933.

INDEX DES NOMS PROPRES

A

ALFARIC, 464.
 AMPÈRE (A.-M.), 115, 122, 125,
 126, 138, 159, 163, 176, 178,
 179 n. 1, 181 n. 1.
 APPUHN, 337 n. 1.
 ARISTOTE, 208, 344 n. 1, 461, 469.

B

BACON, 1, 221, 275, 276.
 BAILLARGER, 212, 213, 214, 218.
 BAIN, 223 n. 2, 228 n. 6, 230, 247,
 336.
 BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE, 469.
 BARTHEZ, 75.
 BARUZI, 271 n. 1, 467.
 BEAUCOUDREY (DE), 315 n. 1 et 3,
 468.
 BEAUNIS, 248, 249.
 BÉBIAN, 256.
 BÉRARD, 215.
 BERGSON, II n. 2, III, VIII, 179, 224,
 264, 269, 274 n. 3, 341, 367-404,
 406, 409 n. 2, 414, 415, 418, 419,
 438, 457, 458, 459, 460, 469.
 BERKELEY, 59 n. 4, 464.
 BERTHELOT, 274 n. 3, 461.
 BERTRAND, 160, 208, 247, 248,
 286, 465.
 BICHAT, 63 n. 2, 115, 116, 228 n. 6.
 BINET, 254, 255, 263, 264, 420 n. 1.
 BLAINVILLE (DE), 219.
 BLANCHÉ, 446, 448.
 BLONDEL (Charles), 412.
 BLONDEL (Maurice), 31 n. 1,
 438 n. 2, 458.
 BONNARD, 179 n. 4.
 BONNET, 37 n. 1, 74, 77 n. 2, 100,
 115.
 BONSTETTEN, 138.
 BOUGLÉ, 340, 344 n. 1, 468.
 BOUILLIER, 11, 207, 208.
 BOURDON, 231.
 BOURJADE, 258 n. 1.
 BOUTROUX, II n. 2, 317 n. 1, 318,
 324, 325 n. 1, 343 n. 1, 468.
 BREDIN, 179 n. 1.
 BRÉHIER, 124 n. 4, 125 n. 2, 181,
 284, 463, 464, 465, 466.
 BRUNSCHVICG, II n. 2, III n. 1,
 31 n. 2, 127, 285, 295, 317 n. 1,
 318 n. 1, 2 et 3, 412, 441, 442,
 461, 466, 468, 469.
 BUFFON, 10, 11, 12, n. 5, 63 n. 2.
 BURLOUD, 409.

C

CABANIS, 39, 60 n. 1, 61, 62 - 49,
 77, 82 n. 2, 101, 114, 115, 212,
 215, 243, 367, 405, 406, 407, 465.
 CARDAILLAC, 46.

CASSIRER, 440 n. 4.
 CHARCOT, 247.
 CHARPENTIER, 228 n. 6.
 CHARTIER, 339, 342, 351 n. 1, 352
 n. 5, 360 n. 3, 469.
 CHEVREUL, 138, 219, 247.
 CERISE, 215, 216.
 COLONNA D'ISTRIA, 116 n. 1, 465.
 CONDILLAC, I, III, 1 - 38, 39, 40,
 44, 48, 50, 51, 52, 56, 57, 59 n. 4,
 64, 68, 70, 76, 77, 78, 79 n. 1,
 81 n. 2, 82, 91, 103, 110, 112,
 179 n. 4, 182, 210, 215, 221, 223,
 275, 292, 367, 405, 406, 407,
 419 n. 3, 444, 463, 464.
 COUAILHAC, 367.
 COUSIN, 3 n. 1, 176, 181, 185 n. 4,
 188-193, 205 n. 2, 269, 276,
 285 n. 1, 466.

D

DARWIN, 230.
 DAUBE, 69 n. 1.
 DELACROIX, VII, 212, 214, 218,
 366, 408, 415 n. 2, 433 n. 1.
 DELBŒUF, 252, 253, 254, 306 n. 1,
 467.
 DELBOS, 2 n. 2, 30, 31, 47 n. 1, 50,
 58 n. 1, 68, 82 n. 2, 92, 103 n. 1,
 281, 282, 283, 463, 465.
 DESCARTES, 113, 131, 208, 275,
 302 n. 1.
 DESTUTT DE TRACY, 35, 47 - 62, 65,
 67, 80, 101, 102, 103, 104, 105,
 106, 107, 110, 114, 116, 124, 125,
 140, 275, 294, 367, 374, 406, 455,
 464, 465.
 DEVIVAISE, 273 n. 1, 467.
 DEWAULE, 3 n. 2.
 DOPP, 274, 468.
 DUGAS, 228 n. 6, 467.
 DUMAS, 408 n. 1, 412 n. 2, 463.

DUMONT, 467.
 DWELSHAUVERS, 315 n. 3, 463, 469.

E

EGGER, 46 n. 1, 255, 296 n. 1.
 ENGEL, 115, 122.
 ESPINAS, 467.
 ESQUIROL, 212, 213 n. 2, 218.
 ESSERTIER, 463.

F

FÉRÉ, 244, 245, 263.
 FERNANDEZ, 454, 455.
 FERRAND (Mlle), 13 n. 1.
 FERRAZ, 124 n. 4, 205, 464, 466.
 FESSARD, 466.
 FICHTE, 114, 241, 284.
 FOUCHER, 468.
 FOUILLÉE, 240, 241, 287, 296-315,
 328, 444, 468.
 FOURNIÉ, 255-263, 467.
 FRANCK, 205.
 FROMENT, 420.

G

GARNIER (Ad.), 200-205, 258.
 GÉRANDO (De), 100, 114, 115, 122,
 124, 125.
 GIRAUD, 223 n. 2.
 GOBLOT, VII n. 1.
 GODEFERNAUX, 244 n. 1.
 GRATIOLET, 218, 219.
 GROTE, 248.
 GUILLAUME, 436.
 GUYAU (Aug.), 296 n. 2, 299 n. 1,
 307 n. 2, 468.

H

HAMELIN, 438, 440, 468.
 HAMILTON, I, 331.

HARTLEY, 228 n. 6.

HEAD, 436.

HOFFDING, 3 n. 2.

HUME, 115, 121, 122, 293.

I

ITARD, 258 n. 1.

J

JAMES, 67, 247, 250, 297, 310, 444, 454.

JANET (Paul), 3 n. 1, 130 n. 2, 208, 466.

JANET (Pierre), 264, 265.

JANKÉLÉVITCH, 375 n. 1, 469.

JOUFFROY, 181 n. 3, 193-200, 203, 205 n. 2, 208, 214, 215, 217, 218.

JOUSSE, 267, 408 n. 1.

K

KANT, 131, 161, 177, 178, 269, 274, 275, 284, 286, 317, 318, 464.

KOEHLER, 436, 437.

L

LACHELIER, 13, 16, 39, 41, 126, 179, 285, 286, 302, 303 n. 1, 314, 315 n. 1, 317-350, 351, 431, 468.

LACOMBE (Roger E.), 369, 414, 469.

LACHIÈZE-REY, 412, 421, 422.

LAGNEAU, 1, 179, 311, 350, 351-366, 421, 469.

LALANDE, VI, 41 n. 5, 372, 468.

LAMARQUE, 467.

LAME, 464.

LANDRY, 412 n. 3.

LAROMIGUIÈRE, 39-46, 167, 181 n. 1, 189, 405, 464.

LA VALETTE-MONBRUN (DE), 77 n. 1, 123 n. 2, 124, 168, 171, 176

n. 2, 177 n. 3.

LECHALAS, 252.

LEIBNIZ, 79 n. 1, 129, 137, 157, 181 n. 1, 189, 192, 292, 293, 302 n. 1, 326, 332, 337.

LE GOFF, 124 n. 3, 209 n. 1.

LÉLUT, 216.

LENOIR, 31 n. 1, 285 n. 1, 463, 467,

LEROUX, 192, 193.

LE ROY (Georges), 31 n. 1, 175 n. 1, 464, 466.

LE SAVOUREUX, 414, 467.

LETELLIER, 351 n. 1.

LEURET, 217, 218.

LEWES, 234.

LIGNAC (DE), 122, 209 n. 1.

LOCKE, I, 104, 105, 182, 275.

M

MABLY, 463.

MACH, 231.

MAINE DE BIRAN, III, 2 n. 2, 4 n. 1, 10, 12 n. 5, 17, 31 n. 1, 34, 37, 39, 41, 43, 48, 50 n. 2, 52, 54, 55, 58, 60, 62, 70-180, 181, 183, 185 n. 4, 188, 189, 190, 192, 193, 194, 200, 205, 208, 209, 212, 215, 216, 218, 220, 222, 241, 249, 250, 252, 264, 269, 274, 276, 277, 280, 281, 282, 284, 285, 287, 288, 289, 290, 291-294, 296, 305 n. 3, 307, 310, 311, 317, 318, 322, 323, 329, 331, 336, 340, 341, 348, 351, 353, 354, 365, 366, 367, 368, 369, 371, 374, 382, 389, 397, 403, 404, 406, 407, 408, 419, 423, 424, 427, 431, 433, 434, 443 n. 1, 445, 448, 449, 450 n. 1, 454, 455, 456, 465, 466.

MALEBRANCHE, 59 n. 4, 189, 275, 464.

MARCEL, 448, 449 n. 1, 452.

MARTIN, 215 n. 2.

MAUDSLEY, 239, 384.

MÉRIAN, III.

MILL (J. St.), 223, 228 n. 6.

MIRABEAU, 13 n. 1.

MORAT, 416.

MOREAU DE TOURS, 212, 213, 214, 215, 218.

MOURGUE, IV, VII n. 1, 171 n. 2, 228, 244, 255, 412, 416, 417, 439, 440 n. 4, 467, 469.

MULLER, 247 n. 2.

MUNSTERBERG, 297.

N

NABERT, 167, 178, 234, 263, 294, 450 n. 1.

NAVILLE, 123 n. 2, 166, 249, 466.

NAYRAC, 235 n. 1.

NOGUÉ, 336, 424, 425.

NUEL, 231.

P

PALIARD, 450 n. 1, 453, 454 n. 1.

PARODI, 334 n. 2, 445, 463.

PAUL (SAINT), 75.

PASCAL, 44, 468.

PATRU, 33 n. 1, 464.

PEISSE, 63 n. 1, 465.

PIAGET, 432, 433, 437.

PICAVET, 47 n. 2, 228, 464, 465.

PIÉRON, VI, 414 n. 1.

PINEL, 218.

PLATNER, 16, 331, 332, 333 n. 1, 334, 340.

PLATON, 208.

POYER, 62 n. 2, 465.

PRADINES, 331 n. 2, 336, 340, 342 n. 1, 345, 346, 420, 421, 422, 425, 426, 427.

Q

QUERCY, 222, 467.

R

RAVAISSON, I, II n. 2, 193, 198 n. 2, 269-286, 317, 318, 327, 467, 468.

REGNAUD, 233.

REID, 181 n. 3, 186 n. 1.

REMACLE, 468.

RENOUVIER, 67, 205, 228 n. 2, 240, 241, 287, 288-296, 442, 444, 468.

REVAULT D'ALLONNES, 222.

REY (André), 435, 437.

REY-RÉGIS, 130.

RIBOT, II, 65, 220, 228-255, 263, 264, 308, 367, 384, 406, 407, 413.

RIDEAU, 372, 469.

RIGNANO, VII n. 1.

RITTI, 212 n. 2, 213 n. 2, 467.

ROGER, 420 n. 1.

ROUGEMONT (De), 458 n. 2.

ROUX, 176.

ROYER-COLLARD, 155, 177 n. 1, 181-188, 189 n. 1, 214, 215 n. 3, 405.

S

SAINT-BEUVE, 193 n. 3.

SAISSET, 205, 206 n. 2, 208.

SAPHARY, 44, 464.

SCHELLING, 114, 269, 284, 285 n. 1.

SCHERRINGTON, 430.

SCHIMBERG, 181 n. 3.

SCHOPENHAUER, 228 n. 6, 243, 244,

SÉAILLES, 126, 127, 128, 322, 323 n. 2, 338, 339, 346, 468.

SECRÉTAN, 192.
 SEGOND, 331 n. 2, 410.
 SICARD, 258 n. 1.
 SOURIAU (P.), 251, 252.
 SPENCER, 228 n. 6, 249.
 SPINOZA, 188, 215, 302 n. 1, 343
 n. 1, 442.
 STAHL, 134, 208, 257.
 STAPFER, 115, 122, 123, 176, 177
 n. 3, 276.
 STENDHAL, 455.
 STRICKER, 286, 467.
 SYDENHAM, 68.

T

TAINÉ, 188, 221-228, 229, 230,
 263, 464, 467.

THUROT, 45.
 TISSERAND, 82 n. 2, 98, 181 n. 2,
 354 n. 2, 465.
 TURRO, 410.

V

VALENSIN (Aug.), 440 n. 2.
 VALÉRY, 458 n. 1.
 VAN HELMONT, 118 n. 1.
 VAN HULTEN, 77.

W

WAHL, 448.
 WALLON, III, 411, 430 n. 2, 3,
 438 n. 2, 439 n. 1.
 WUNDT, 235, 247, 309.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	I
CH. I. — LES ORIENTATIONS PSYCHOLOGIQUES ET RÉFLEXIVES DE LA PHILOSOPHIE DE CONDILLAC. I	
Comment s'éveille la réflexion, c'est-à-dire comment l'âme devient maîtresse d'elle-même — Distinction de deux plans : connaissances de théorie et connaissances pratiques	I
I. PRIMAUTÉ DE L'AFFECTIF. ANTÉRIORITÉ DU SPONTANÉ SUR LE RÉFLÉCHI. — Le besoin est au principe de nos connaissances. — Consubstantialité du besoin et des mouvements. — Antériorité du spontané sur le réfléchi. — Condillac a-t-il la notion du vécu? Condillac et Buffon.	6
II. LE TOUCHER ET LE MOUVEMENT. — A. <i>L'étendue visuelle</i> . — B. <i>Les trois privilèges du toucher</i> : objectivité de la sensation de solidité (opposition corrélatrice); son activité; son pouvoir de discernement	12
III. DE L'USAGE DES SIGNES. — A quoi servent les signes. Ils analysent notre pensée, la rendent distincte et nous permettent d'en disposer. — Signe et toucher. — Acquisition des signes. — Langage d'action et langage artificiel.	23
CONCLUSION. — Le psychologue sous le logicien. — L'apport de Condillac.	30
CH. II. — LAROMIGUIÈRE 39	
Les successeurs de Condillac. — Comment Laromiguière a compris Condillac. — Les quatre espèces de sentiments. — Sur l'activité de l'âme. — Laromiguière et Biran. — Cardaillac. — Thurot.	

CH. III. — LA THÉORIE DE « LA MOTILITÉ » CHEZ DESTUTT DE TRACY ET CABANIS.	47
I. LA MOTILITÉ ET LA CONNAISSANCE DES CORPS. — Rôle de la sensation de mouvement	49
II. MOUVEMENT ET JUGEMENT.	52
III. LE DÉVELOPPEMENT DE LA PENSÉE. — Rôle des signes. .	55
IV. LES TRANSFORMATIONS DE LA THÉORIE DE LA MOTILITÉ DANS LES ÉLÉMENTS D'IDÉOLOGIE	58
V. CABANIS ET LA THÉORIE DE LA MOTILITÉ. — <i>L'homo duplex</i> . .	62
CH. IV. — LA THÉORIE DE L'EFFORT CHEZ MAINE DE BIRAN : CONSTITUTION DE LA DOCTRINE . . .	71
Aspect dramatique de la philosophie biranienne.	
I. PREMIÈRES RÉFLEXIONS. — Deux thèmes principaux : I. L'antithèse esclavage-affranchissement; II. Les signes. .	71
II. L'INFLUENCE DE DESTUTT DE TRACY ET LES MÉMOIRES SUR L'HABITUDE. — Rôle de l'activité motrice : A. Dans les <i>impressions</i> ; B. Dans les <i>déterminations</i> . — Le développe- ment de la connaissance. — Les deux plans de pensée : 1 ^o Automatisme et passivité, la perception; 2 ^o La ré- flexion et les signes. — <i>Conclusions</i> : Acquisitions et incer- titudes	80
III. IDÉOLOGIE SUBJECTIVE ET IDÉOLOGIE OBJECTIVE. — L'oppo- sition à Tracy devient catégorique. — Le concept de moti- lité volontaire tend à s'infléchir vers celui du Moi-sujet. .	102
CH. V. — LA THÉORIE DE L'EFFORT CHEZ MAINE DE BIRAN : LA DOCTRINE CONSTITUÉE. . . .	109
I. LA NATURE DE L'EFFORT. — Le fait primitif; ce qu'il doit être : aperception du moi; une relation; un fait d'expé- rience. — Il ne sera donc ni la sensation, ni une abstrac- tion. — Le fait primitif est l'effort.	110
Justification et confrontation de la doctrine en face : 1 ^o Des physiologistes; 2 ^o Des empiristes; 3 ^o Des spiri- tualistes objectivistes	115
Deux points essentiels : 1 ^o L'effort est une relation inté- rieure à la conscience; 2 ^o La façon nouvelle de considérer le corps propre.	126

L'effort principe de tous les principes, et organisateur de la pensée.	131
II. LA VIE ANIMALE ET LA PRÉPARATION DE L'EFFORT. — Rôle du mouvement dans la vie animale : ce qu'est cette vie. .	134
Comment naît l'effort : les mouvements spontanés. .	138
III. LA VIE HUMAINE OU LE RÈGNE DE L'EFFORT.	
A. <i>Le système sensitif</i>	142
B. <i>Le système perceptif</i> : l'attention, la perception. . . .	145
C. <i>Le système réflexif</i> : la réflexion et les signes.	152
D. <i>Temps, espace et mouvement</i> : 1 ^o <i>Le temps</i> ; 2 ^o <i>Espace et mouvement</i> . — Les embarras de Biran à propos de la sensation de mouvement. — Biran et la synthèse de l'effort et du déplacement	154
IV. LA VIE DE L'ESPRIT ET LA CONSOMMATION DE L'EFFORT. — Fait primitif et croyance. — L'effort est-il toujours conçu comme moteur ? — La disparition du sentiment de personnalité. — Comment interpréter le Moi de l'effort ?	165
CONCLUSION	176

CH. VI. — LES ÉCLECTIQUES ET L'HÉRITAGE BIRANIEN 181

I. ROYER-COLLARD. — Méthode descriptive, concrète et biologique meilleure que les résultats obtenus. — Deux faits primitifs indépendants : sensation et perception. — Les trois aspects des êtres : existence, durée, cause. — Pensée et volonté, la veille du moi	181
II. V. COUSIN. — Son biranisme : la personnalité réside dans la volonté, le moi essentiel à la pensée. — Son anti-biranisme : 1 ^o L'effort moteur n'est pas l'expérience privilégiée, l'effort purement spirituel ; 2 ^o La réflexion ramenée à la spontanéité, le moi conçu objectivement.	188
III. JOUFFROY. — Son vitalisme, la dualité humaine. — Les capacités et le pouvoir personnel. — Ame substance et âme cause	193
IV. GARNIER. — L'âme et la volonté. — La faculté motrice, la résistance et le toucher.	200
V. LA FIN DE L'ÉCLECTISME. — Saisset et la présence du corps. — Bouillier. — P. Janet.	205

CH. VII. — LA THÉORIE MOTRICE DANS LA PSYCHOLOGIE SCIENTIFIQUE	211
I. L'ÉCOLE MÉDICO-PSYCHOLOGIQUE. — Ses rapports avec Biran; Baillarger, Moreau, Cerise, Lélut, Leuret; qu'elle a subi plus directement l'influence éclectique; désincarnation du pouvoir personnel. — Hors de l'École médico-psychologique : Gratiolet; Lemoine.	212
II. ÉBAUCHE DE THÉORIE MOTRICE CHEZ TAINE. — Rapprochement avec Condillac. — Sa méthode logique recouvre une psychologie plus fine. — Rôle des éléments moteurs : I. Dans la <i>perception</i> ; II. Dans la <i>compréhension</i> ; III. Dans l' <i>acte de conscience</i>	221
III. LA THÉORIE MOTRICE DANS LA PSYCHOLOGIE DE RIBOT : I. <i>L'attitude biologique</i> ; II. <i>Tableau des éléments moteurs de la vie psychique</i> (éléments statiques, éléments dynamiques); III. <i>Rôle des éléments moteurs</i> ; IV. <i>Nature des organisations motrices</i> ; V. <i>Conclusion</i>	228
IV. CONTRIBUTIONS DIVERSES A LA THÉORIE MOTRICE : I. Féré; II. Le groupe de <i>La Revue philosophique</i> ; III. Binet.	244
V. LE DR ED. FOURNIÉ. — I. Sa philosophie générale; II. Sur les signes (contre l'extrinsécisme du signe); III. Pensée et langage; IV. La conscience de soi : conscience sensible et conscience intelligente. — Conclusion.	255
CONCLUSION. — L'objectivisme de P. Janet.	263
CH. VIII. — LE RETOUR A MAIN DE BIRAN : L'EFFORT DANS LA PHILOSOPHIE DE RAVAISSON.	269
I. L'EFFORT TYPE ET ABRÉGÉ DE LA CONSCIENCE DISTINCTE. — Tableau de l'univers. — Mouvement et conscience. — Les divers sens.	270
II. LES DEUX ORIENTATIONS DE L'EFFORT : DÉGRADATION ET SPIRITUALISATION	278
III. MAIN DE BIRAN ET RAVAISSON. — Sur l'habitude. — Sur l'effort.	280
CH. IX. — L'EFFORT DÉSINCARNÉ CHEZ RENOUVIER ET FOUILLÉE.	287
PREMIÈRE PARTIE : L'EFFORT MENTAL CHEZ RENOUVIER OU L'ENTENDEMENT CONTRE LA RÉFLEXION.	288

I. RÉFLEXION ET VOLONTÉ	288
II. VOLONTÉ ET MOUVEMENT : VOLONTÉ DÉSINCARNÉE. . .	290
III. RENOUVIER ET BIRAN.	291
IV. ENTENDEMENT ET RÉFLEXION.	294
DEUXIÈME PARTIE : LE MOUVEMENT CHEZ FOUILLÉE OU LE NATURALISME CONTRE LA RÉFLEXION.	296
I. CARACTÈRES ET RÔLE DE LA PSYCHOLOGIE. — La psycho- logie centre de la philosophie. — La psychologie étude du sujet. — Le sujet est volonté, conscience de soi, non repré- sentable. — La méthode biologique. — Ce que signifie l'expression idée-force.	297
II. L'ACTION APPÉTITIVE ET LES GRANDES FONCTIONS MEN- TALES. — Naissance de la conscience distincte. — Le temps et ses dimensions. — La généralisation. — Objectivité et extériorité.	301
III. MOUVEMENT ET CONSCIENCE. — Intériorité du mouvement. Rôle du mouvement : il achève mais ne fait pas la cons- cience distincte.	308
CONCLUSION	314
CH. X. — L'EFFORT ET LA RÉFLEXION CHEZ LACHE- LIER.	317
I. KANT ET BIRAN.	317
II. LE PROBLÈME DE LA PERCEPTION : conscience intellec- tuelle et conscience sensible.	321
III. LA PERCEPTION CONSIDÉRÉE SOUS L'ANGLE DE LA NATURE : causalité et finalité s'expriment dans le mouvement et la force	323
IV. LA PERCEPTION CONSIDÉRÉE DU POINT DE VUE DE LA CONSCIENCE	327
V. LA VISION ET L'EFFORT DANS L'OBSERVATION DE PLATNER. Le triple effort.	331
VI. TEMPS ET ESPACE	338
VII. LA MÉDIATION DES SIGNES	346
VIII. CONCLUSION	348
CH. XI. — L'EFFORT ET LA RÉFLEXION CHEZ LAGNEAU	351
Les trois degrés de la connaissance : perception, enten- dement, raison. — Les trois dimensions de l'effort. . .	351

- I. L'effort suppose un ordre idéal. — II. L'effort déterminé objectivement. — III. La perception et ses éléments. — IV. Rôle de l'action motrice. — V. La consommation de l'effort. 354

CH. XII. — L'ATTENTION A LA VIE ET L'ACTIVITÉ MOTRICE DANS LA PHILOSOPHIE DE BERGSON. 367

- I. LA DÉCOUVERTE DE L'ESPRIT ET L'ESSAI SUR LES DONNÉES IMMÉDIATES. — I. *La conscience du moi*. — II. *Le moi et la liberté*. — III. *Le symbolisme quantitatif*. 368
- II. L'ESPRIT INCARNÉ ET L'ATTENTION A LA VIE. — Changement de point de vue dans *Matière et Mémoire*, l'attitude biologique. — Théorie de la perception motrice. — L'attention à la vie et ses trois degrés : 1° L'utilisation; 2° L'attention, théorie du schème moteur; 3° La réflexion et les gestes voulus. — Rêve et jeu, le rôle de l'action. — Conclusion et point de vue de la synthèse. 375
- III. L'ACTION MOTRICE, L'INTELLIGENCE ET L'INTUITION. — Intuition et vouloir. — Intelligence et action. — Ce qu'est la réflexion chez Bergson. 396

CONCLUSION. — LA MÉDIATION DU MOUVEMENT. . 405

- I. PRÉSENCE DU MOUVEMENT A LA CONSCIENCE. — Témoignages (psychologues, psychiatres, philosophes). — Le mouvement n'est pas dans la conscience à titre objectif (empirisme physiologique) ni comme donnant à l'introspection une force en soi (empirisme psychologique). — Le mouvement appartient non au *contenu* mais à la *forme* de la conscience. — La conscience de l'*opération* est essentiellement réflexive 408
- II. LA SYNTHÈSE DES DEUX ÉLÉMENTS DE L'EFFORT. — La synthèse de la résistance et du déplacement sur le plan psychologique; sur le plan physiologique. — La conscience gestuelle. 423
- III. LA SYNTHÈSE DES DEGRÉS DE LA CONSCIENCE MOTRICE. — L'intelligence sensori-motrice, son point de départ dans la conscience de force; qu'elle est assimilation et accommodation. — La prise de conscience. — Le signe est un geste et en garde tous les caractères (opposition et déplacement), mouvement et représentation. 432

- IV. SIGNIFICATION DE L'ASPECT MOTEUR OU GESTUEL DANS LA CONSCIENCE HUMAINE. — L'expérience motrice seule assure l'éveil de la conscience. — Le sentiment d'existence s'appuie sur le sentiment du corps, masse gestuelle. — Le geste, schème de l'intelligence, constitue la forme d'opposition extérieure 443
- V. PERSPECTIVES FINALES. — I. D'ordre pratique : sur la personnalité, l'action et le présent. — II. D'ordre théorique : le caractère gestuel de la conscience et la spatialisation de la connaissance. 454

TABLE DES CHAPITRES

INTRODUCTION	I
CHAPITRE I. Les orientations psychologiques et réflexives de la pensée de Condillac	I
— II. Laromiguière	39
— III. La théorie de la « motilité » chez Destutt de Tracy et Cabanis.	47
— IV. La théorie de l'effort chez Maine de Biran : Constitution de la doctrine.	71
— V. La théorie de l'effort chez Maine de Biran : La doctrine constituée.	109
— VI. Les Édectiques et l'héritage biranien.	181
— VII. La théorie motrice dans la psychologie positive.	211
— VIII. Le retour à Maine de Biran : l'effort dans la philo- sophie de Ravaisson	269
-- IX. L'effort désincarné chez Renouvier et Fouillée	287
— X. L'effort et la réflexion chez Lachelier.	317
— XI. L'effort et la réflexion chez Lagneau.	351
— XII. L'attention à la vie et l'activité motrice dans la phi- losophie de Bergson	367
CONCLUSION. La médiation du mouvement	405
Indications bibliographiques.	463
Index des noms propres.	470
Table analytique des matières	475
Table des chapitres.	482

ERRATA

- Page 19, lignes 22-23, lire : accentuera
- Page 54, ligne 26, lire : sont demandées
- Page 59, note 4, lignes 7 à 9, lire : *Dissertation sur l'Existence, et sur les hypothèses de Malebranche et de Berkeley à ce sujet*, lue le 17 messidor an VIII et insérée
- Page 61, ligne 28, lire : identique (*sic*) ».
- Page 66, la référence de la citation des lignes 9-11, à insérer entre les notes 1 et 2 est : *Ibid.*, p. 516. - Ligne 11, lire : conscience du moi.
- Page 83, ligne 11, lire : identifierions
- Page 88, ligne 26, lire : distinctes
- Page 105, ligne 15, lire : (la puissance de mouvoir)
- Page 115, ligne 14, lire : exprimée techniquement
- Page 140, lignes 1-2, lire : en résultat
- Page 140, ligne 16, supprimer alors - et, lignes 17-18, lire : lui-même en signes volontaires
- Page 144, note 2, dernières lignes, lire : l'archétype confus de l'idée générale *homme*,
- Page 168, ligne 16, lire : que *tout cet appareil*
- Page 169, note 3, ligne 2, lire : aperçus ainsi. L'aperception
- Page 197, ligne 8, lire : multipliera son pouvoir
- Page 197, ligne 18, lire : ce qui se passe
- Page 197, ligne 20, la référence de la citation, à insérer entre les notes 2 et 3, est : *Ibid.*, p. 252.
- Page 206, ligne 26, lire : nous localisons spontanément dans les organes
- Page 206, ligne 28, lire : identique, partant quelque chose
- Page 213, ligne 8, lire : sont caractérisées
- Page 227, ligne 4, lire : deviendrait consciente - ligne 9, lire : chacune « atteint
- Page 227, note 1 et 2, lire : t. I
- Page 229, ligne 20, lire : serviteur. Thèse
- Page 229, ligne 24, référence de la citation : *Les mouvements et leur importance psychologique*, in *Rev. philos.*, 1879, t. II, p. 371.
- Page 235, dernière ligne, lire : à tout fait
- Page 244, ligne 16, lire : prendre du sujet?
- Page 263, ligne 4, lire : qu'avec l'aide de la fonction-langage » ².
- Page 263, lire note 1 : *Physiol. et instr. du Sourd-muet*, p. 3-4; et note 2 : *Essai*, p. 387
- Page 328, ligne 25, lire : de la perception à la volonté
- Page 377, ligne 22, lire : doit se produire,
- Page 383, note, ligne 10, lire : mais un rêveur.

